PETITE
SOMME THÉOLOGIQUE
DE
SAINT THOMAS D'AQUIN,

A L'USAGE

DES ECCLÉSIASTIQUES ET DES GENS DU MONDE,

CONTENANT :

1° TOUTE LA DOCTRINE de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, article par article sans exception, de manière à renfermer tout ce qu'il y a d'important dans cet immense ouvrage ;
2° DES TABLEAUX SYNOPTIQUES, où l'on voit, d'un coup d'œil, l'enchaînement synthétique des matières de chaque traité, et des traités entre eux ;
3° DES NOTES théologiques, philosophiques et scientifiques qui mettent l'ouvrage en rapport avec l'enseignement actuel, et en font une théologie très-complète ;
4° DES TABLES, analytique et alphabétique, très-détaillées, avec un LEXIQUE des mots scolastiques,

PAR

L'ABBÉ FRÉDÉRIC LEBRETHON,

CURÉ D'AIRAN, DIOCÈSE DE BAYEUX.

Indocti discant, et ament meminisse periti.

TOME PREMIER.

PARIS,

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS,

RUE CASSETTE, 4.

1860.

PETITE

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

TOME I.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI :

A BESANÇON	chez	Turbergue, libraire.
CAEN	—	Chenel, libraire.
—	—	Mlle A. Villain, libraire.
LYON	—	Girard et Josserand, libraires.
—	—	Périsse frères, libraires.
—	—	Briday libraire.
MONTPELLIER	—	Séguin, libraire.
—	—	Malavialle, libraire.
ANGERS	—	Lainé frères, libraires.
—	—	Barassé, libraire.
NANTES	—	Mazeau frères, libraires.
METZ	—	Mlle Constant Loïcz, libraire.
LILLE	—	Lefort, libraire.
DIJON	—	Hémery, libraire.
ROUEN	—	Fleury, libraire.
ARRAS	—	Théry, libraire.
NANCY	—	Thomas, libraire.
—	—	Vagner, impr.-libraire.
TOULOUSE	—	Ferrere, libraire.
LE MANS	—	Gallienne, libraire.
RENNES	—	Hauvespre, libraire.
—	—	Verdier, libraire.
REIMS	—	Bonnefoy, libraire.
CHAMBÉRY	—	Perrin, libraire.
ANNECY	—	Burdet, libraire.
ROME	—	Merle, libraire.
MILAN	—	Dumolard, libraire.
—	—	Boniardi-Pogliani, libraire.
TURIN	—	Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID	—	Bailly-Baillière, libraire.
—	—	J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES	—	Burns et Lambert, libraires, Portman street, Portman square.
GENÈVE	—	Marc Mehling, libraire.
GÊNES	—	Fassi-Como, libraire.

Typographie de H. Firmin Didot. — Mesnil (Eure).

SAINT THOMAS,

LUI SEUL,

A RÉPANDU PLUS DE LUMIÈRES

DANS L'ÉGLISE

QUE TOUS LES AUTRES SAVANTS

RÉUNIS.

(JEAN XXII, *pape*.)

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR DIDIOT,

ÉVÊQUE DE BAYEUX.

CHARLES-NICOLAS-PIERRE DIDIOT, *par la miséricorde divine et l'autorité du Saint-Siége apostolique*, *évêque de Bayeux et Lisieux*,

Nous avons lu avec intérêt le travail de M. l'abbé Lebrethon, curé d'Airan, sur la SOMME DE SAINT THOMAS.

Quoique présenté sous la forme modeste d'abrégé, cet ouvrage nous paraît destiné à prendre place à côté des travaux plus considérables publiés dans ces dernières années sur les œuvres du saint Docteur.

Utile à ceux qui ont fait une étude sérieuse et approfondie de sa doctrine, il sera surtout lu avec fruit par cette partie du public que des préoccupations ou des travaux d'un autre genre tiennent trop souvent éloignée de l'étude de la religion.

A ce double titre, nous le recommandons d'abord à notre clergé, au sein duquel se révèle d'une manière si remarquable le goût des études sérieuses, et plus spécialement aux fidèles, qui seront sûrs d'y trouver un exposé aussi court que substantiel de l'enseignement catholique.

Donné à Bayeux, sous notre seing, le sceau de nos armes et le contre-seing de notre secrétaire, le dix-sept novembre mil huit cent cinquante-huit.

† CHARLES, Évêque de Bayeux.

Par mandement de Monseigneur :

DUCELLIER.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR DE BONNECHOSE,

ARCHEVÊQUE DE ROUEN,

A M. L'ABBÉ LEBRETHON.

25 novembre 1868.

Monsieur le Curé,

Je ne puis qu'applaudir au projet que vous m'avez communiqué de publier un résumé de la SOMME DE SAINT THOMAS, en conservant l'ordre des matières et la suite des articles.

Tout ce qui contribuera à rendre ce trésor de la vraie science plus accessible aux personnes que la longueur ou la forme de la *Somme* aurait pu rebuter, sera un vrai service rendu à l'Église.

Ce qui m'a été dit de votre capacité me donne la confiance que vous atteindrez ce but.

Je fais des vœux bien sincères pour qu'il en soit ainsi.

Recevez, Monsieur le Curé, l'assurance de ma parfaite considération et de mes sentiments affectueux,

† HENRY, Archevêque de Rouen.

APPRÉCIATION

DE M. L'ABBÉ NOGET-LA COUDRE,

CHANOINE DE BAYEUX, SUPÉRIEUR DU SÉMINAIRE DE SOMMERVIEU.

Sommervieu, 12 novembre 1858.

Monsieur le Curé et cher Confrère,

Lorsque vous voulûtes bien me faire part de la pensée que vous aviez de publier un abrégé de la Somme de saint Thomas, sous le titre : *Petite Somme théologique de saint Thomas,* j'élevai plusieurs objections, vous vous en souvenez, contre un semblable projet. Ce n'était assurément pas que j'eusse aucun doute en mon esprit au sujet de votre capacité : je vous connais de trop vieille date pour ne pas apprécier, mieux que personne, votre talent et votre constant amour de l'étude. Je craignais que la Somme elle-même ne fût toujours préférée à un simple abrégé, surtout lorsque cet important ouvrage venait de passer dans notre langue, au moyen d'une traduction justement estimée.

Mais je ne comprenais pas suffisamment alors la nature du travail dont vous méditiez l'entreprise; j'ai modifié mon opinion depuis la communication que vous m'en avez faite. Je ne vous dirai pas que je l'ai lu en entier, ce serait vous tromper; je l'aurais volontiers étudié à fond, si mes occupations nombreuses m'en eussent laissé le loisir. Mais je puis vous assurer que j'en ai pris une connaissance assez approfondie pour pouvoir vous en exprimer mon opinion d'une manière consciencieuse. Je vous dirai donc sans flatterie et avec sincérité que votre ouvrage me paraît être un résumé très-substantiel de toute la doctrine contenue dans la Somme théologique de saint Thomas, un miroir fidèle de son enseignement reproduit en entier, quoiqu'en de moindres proportions. J'ai été frappé de l'ordre méthodique que vous avez constamment suivi, de la concision, de la clarté qui distinguent cet abrégé, et du style dont vous l'avez revêtu, style naturel, sans recherche, noble dans sa simplicité, d'où vous avez su bannir les ex-

pressions devenues moins intelligibles pour nous de l'ancienne et respectable scolastique, excepté quand ces expressions manquent de synonymes ou sont indispensables pour la parfaite exposition de la pensée originale. C'est ce qui me porte à croire que vous avez atteint votre but, et que votre ouvrage sera utile à tous ceux qui veulent étudier saint Thomas, soit en leur présentant comme dans un tableau synoptique l'analyse de la Somme entière, soit en servant comme de mémorandum à ceux qui l'ont déjà étudiée, soit enfin en mettant à la portée de ceux mêmes qui sont, par leur condition, étrangers à la science théologique, la connaissance du plus sublime et du plus profond Docteur de nos écoles.

Croyez, Monsieur et cher Confrère, aux vœux sincères que je forme pour le succès de votre publication, ainsi qu'aux sentiments d'estime et d'affection avec lesquels je suis, depuis bien longtemps déjà,

Votre très-humble et dévoué serviteur,

A. NOGET-LA COUDRE,
Supérieur du séminaire de Sommervieu.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

SUR

SAINT THOMAS D'AQUIN.

L'an du Seigneur 1227 naquit, dans le royaume de Naples, au château de Rocca-Secca, près de l'abbaye du Mont-Cassin, un enfant que la postérité a surnommé *le Docteur universel, l'Aigle des théologiens, l'Ange de l'école, le Docteur angélique*, mais auquel, à son baptême, on donna le simple nom de *Thomas*.

Son père, Landolpho, comte d'Aquin, descendait de la race impériale d'Allemagne, et la famille de Théodora, sa mère, remontait aux princes normands conquérants de la Sicile.

Thomas d'Aquin fut d'abord placé par son vertueux père chez les bénédictins du Mont-Cassin, où il reçut sa première éducation.

Il avait à peine accompli sa dix-huitième année qu'il entra dans l'ordre de Saint-Dominique, à Naples, et y prit l'habit des *frères prêcheurs*.

Persécuté par sa famille et spécialement par ses frères et ses sœurs, qui voulaient le ramener à la vie du monde, notre jeune dominicain, sur l'ordre de son supérieur, se rendit à Cologne, pour y écouter les leçons d'Albert le Grand, qui prédit, comme chacun sait, sa merveilleuse réputation, en disant un jour à ses élèves : « Vous appelez Thomas le *bœuf muet*, mais sachez que les mugis-« sements de sa doctrine s'entendront bientôt par toute la terre. »

Thomas suivit son maître à Paris, où il reçut de l'Université le grade de Docteur. Il s'y livra à la prédication et à l'enseignement. Dans la chaire même d'Albert le Grand, et avec non moins d'éclat, il professa tour à tour la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte.

L'université de Paris, pleine d'estime pour ses rares talents, adressa plusieurs suppliques au souverain pontife afin de le conserver dans son sein. Le plus grand de nos rois, saint Louis, savait si bien l'apprécier qu'il eût désiré l'avoir sans cesse auprès de sa personne.

Mais l'année 1274, dans la nuit du 6 au 7 mars, le tintement funèbre de la cloche d'un monastère du diocèse de Terracine annonçait aux religieux que Thomas d'Aquin, la lumière de son siècle, allait recevoir le sacrement des mourants.

Qu'était-il donc arrivé ?

Le célèbre dominicain avait quitté depuis deux ans la capitale de la France pour retourner à Naples. Le pape Grégoire X venait de le convoquer au concile général de Lyon. Pendant qu'il s'y rendait, il avait été saisi d'une fièvre violente, qui lui avait donné le pressentiment de sa mort prochaine. On l'avait transporté dans une petite cellule du monastère de Fossa-Nuova, célèbre abbaye de l'ordre de Cîteaux, et, en entrant, il avait dit : *Hic requies mea in sœculum sœculi.*

Vers onze heures du soir, il avait demandé le saint Viatique, et tous les religieux du monastère étaient assemblés autour de sa couche funèbre.

Quand il vit arriver la sainte Hostie, le grand Docteur prononça d'une voix défaillante ces belles et mémorables paroles, que nous sommes heureux d'inscrire en tête de notre travail, tant elles expriment parfaitement notre foi à la sainte Eucharistie et notre soumission filiale à l'Église catholique, apostolique et romaine : « Je « crois fermement que Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, « est dans cet auguste sacrement. Je vous adore, ô mon Dieu « et mon Sauveur ! Je vous reçois, ô vous qui êtes le prix de ma « rédemption et le viatique de mon pèlerinage! vous pour l'amour « duquel j'ai étudié, travaillé, prêché et enseigné ; j'espère n'a- « voir rien avancé de contraire à votre divine parole, ou, si cela « m'est arrivé par ignorance, je me rétracte publiquement, et « soumets tous mes écrits au jugement de la sainte Église ro- « maine. »

Il répondit lui-même distinctement à toutes les prières de l'Église, et avant d'expirer on l'entendit encore répéter souvent : « Bientôt, bientôt le Dieu de toute consolation mettra le comble « à ses miséricordes et remplira tous mes désirs ; bientôt il me fera « contempler la véritable lumière dans son essence, qui est la « source de la vie ! »

Il s'endormit doucement dans le Seigneur, le 7 mars, un peu après minuit, à l'âge de quarante-huit ans.

A la tête des nombreux ouvrages qu'il nous a légués se place naturellement la SOMME THÉOLOGIQUE qui, depuis longues années, a fait l'objet de notre étude, et dont nous offrons la substance au public. C'est là que, selon l'expression d'Albert le Grand :

« SAINT THOMAS

« A POSÉ

« LA RÈGLE THÉOLOGIQUE

« QUI DURERA

« JUSQU'A LA FIN DES SIÈCLES. »

INTRODUCTION.

Est-il au monde un ouvrage plus parfait, quant au fond, que la SOMME THÉOLOGIQUE de saint Thomas d'Aquin, plus vaste dans son ensemble, plus fini dans ses détails, plus lumineux dans l'exposition, plus fort dans le raisonnement? Connaissez-vous une théologie qui ait été plus étudiée par les docteurs catholiques, plus recommandée par les souverains pontifes, plus solennellement approuvée par l'Église?

Au concile de Trente, on le sait, deux livres étaient placés au milieu de l'assemblée des évêques : la *Bible* et la *Somme* de saint Thomas.

C'est qu'en effet la Somme de saint Thomas, le plus beau commentaire de l'Écriture sainte, est en quelque sorte le reflet divin de la révélation.

Étudiez ce grand sommaire de théologie, où la foi

s'allie si merveilleusement à la raison, et vous n'hésiterez pas à croire que le génie qui a enfanté ce chef-d'œuvre était inspiré d'en haut pour éclairer le monde catholique.

Le plan de cet immense ouvrage, les divisions, les subdivisions, l'ordre et l'arrangement des questions, la grandeur des idées, la sublimité des aperçus, la propriété des termes, la logique rigoureuse, l'exactitude de la doctrine, la méthode elle-même, étonnent, ravissent et confondent. On se demande si c'est un homme ou un ange qui a dicté un pareil livre.

Jetons d'abord un coup d'œil sur l'ensemble; nous verrons combien le plan est simple, vaste et fécond.

I

Dieu ! Voilà la première partie.

Quand vous connaîtrez l'essence de Dieu, ses attributs, ses opérations, sa béatitude ; quand vous aurez pénétré dans les profondeurs mêmes de sa nature et que vous y aurez discerné, à l'aide du flambeau de la foi, la triplicité des personnes dans l'unité d'essence ; quand de ces sublimes et mystérieuses vérités vous serez redescendu vers la création pour contempler le monde angélique, le monde humain et le monde matériel, œuvres des mains de Dieu ; quand, enfin, vous saurez par quels secrets ressorts l'univers est gouverné, que vous restera-t-il à savoir sur Dieu, sur la Trinité, sur la création, sur le gouvernement divin des êtres ?

MOUVEMENT DE LA CRÉATURE RAISONNABLE VERS DIEU! C'est la seconde partie.

Vous connaissez Dieu comme principe, mais non pas encore comme fin suprême et dernière de la créature raisonnable, qui doit monter, s'élever, se mouvoir vers ce centre universel des êtres. Or comment l'âme s'élèvera-t-elle à Dieu, si ce n'est par la vertu ?

Pour retracer à l'homme ses devoirs envers Dieu, il fallait donc traiter des actes humains en général, et des vertus en particulier. C'est l'objet des *deux sections* de la seconde partie, où l'on voit, d'une part, les principes qui président à la moralité de ces actes, les conditions, les obstacles et les sources de la vertu, et, d'autre part, le développement de toutes les vertus théologales et morales nécessaires au salut pour tous les hommes, et de certaines vertus plus particulières à divers états de perfection.

JÉSUS-CHRIST est l'objet de la troisième partie.

Avec la connaissance de Dieu et de nos devoirs, pénétrons vers le sanctuaire où réside le Saint des Saints. Là Jésus-Christ nous apparaît comme Dieu et comme homme, médiateur et rédempteur, voie qui conduit au salut, lumière qui éclaire, force qui soutient.

Et du haut de la croix où il expire, de son côté même, sort l'Église avec les sacrements qui répandent sur le monde la grâce vivifiante dont la source est au Calvaire.

La première partie nous a dit l'origine des choses;

la fin de la troisième partie nous montre leur consommation.

Dieu, principe et fin; — la créature raisonnable montant vers Dieu, — avec l'aide et par le moyen de Jésus-Christ; en un mot, Dieu, l'homme et Jésus-Christ, voilà toute la SOMME DE SAINT THOMAS, voilà la synthèse féconde, mais infiniment simple, que mettront en lumière *six cent onze questions*, qui donnent lieu à *trois mille cent onze articles*.

Dieu! l'homme! Jésus-Christ! y a-t-il un dogme, une vérité, une vertu ou une idée qui ne puisse se rattacher à l'un de ces trois centres?

Pour nous, la Somme de saint Thomas est un superbe monument, une vaste construction religieuse élevée à la gloire de Dieu, pour le salut des hommes.

Elle se présente à nos yeux sous l'aspect d'un magnifique édifice, avec son portail, ses tours, ses grandes fenêtres; le tout merveilleusement construit, suivant les règles de la plus belle architecture, par le plus grand des génies.

Que l'on nous permette d'insister sur cette comparaison. Quand nous approchons de l'une de nos belles cathédrales, ne sentons-nous pas notre âme s'élever à Dieu? Oui, à la vue de tant de grandeur et de magnificence, nous nous écrions d'abord : Quelle majesté! quelle sublimité! A peine avons-nous franchi le portail pour pénétrer dans l'intérieur que, notre admiration se changeant en un profond respect, nous sentons, pour ainsi dire, la présence du Dieu qui l'habite. Ici, en effet, tout ne nous parle-t-il pas de Dieu, de nos

devoirs envers Dieu, de Jésus-Christ? N'est-ce pas de ces grands objets que nous parlent ces voûtes, ces piliers immenses, cette chaire, ces tableaux, ces statues, et surtout cet autel et ce tabernacle que nous apercevons dans le lointain, au fond du sanctuaire?

Napoléon Ier, entrant pour la première fois dans la cathédrale d'Amiens, disait : « Ici un athée ne serait pas à son aise!!! »

La Somme de saint Thomas produit sur l'âme de celui qui l'étudie une impression religieuse à peu près semblable à celle qu'y fait naître la vue de nos plus belles basiliques.

II

Des généralités passons aux considérations particulières.

Comme nous voyons reluire le génie de l'architecte dans le fini des détails, dans la délicatesse des ciselures, la variété des dessins, la légèreté des dentelles, dans toute cette ornementation qui décore nos vieilles basiliques, non moins que dans la hardiesse de la coupole et des arcades; ainsi nous retrouverons le génie de saint Thomas jusque dans les moindres parties de son grand ouvrage.

Chacune des trois parties de la Somme théologique est divisée, avec le plus grand soin, en questions générales et secondaires, qui ne rentrent jamais les unes dans les autres.

Chaque question est traitée au moyen d'articles plus

ou moins nombreux. La méthode adoptée pour l'un est invariablement la même pour tous.

Cette méthode, la voici : sous la forme à la fois dubitative et interrogative, saint Thomas pose une question. Par exemple : Dieu existe-t-il ? Avant de répondre, il fait parler son adversaire. — « Il semble, dit celui-ci, que Dieu n'existe pas. » Saint Thomas met dans la bouche de l'adversaire de la vérité plusieurs arguments qui sont le résumé de toutes les conceptions de l'esprit humain à l'appui de l'erreur sur la question posée.

L'adversaire a parlé. Alors paraît un représentant de l'autorité et de la raison. *Sed contra*, dit-il, *mais par contre....* et il cite un témoignage, une autorité en faveur de la vérité.

Le *Sed contra*, que l'on peut presque toujours traduire par : *mais c'est le contraire*, contient le plus souvent la pensée de saint Thomas. Quelquefois pourtant les limites de la vérité y sont un peu dépassées ; dans ce cas, l'auteur n'achève pas son article sans le faire remarquer.

Conclusion. — Sous ce titre, un esprit éminemment positif fait à la question proposée plus haut une réponse brève, exacte et profonde. La conclusion, dit-on, n'est pas de saint Thomas. Elle a été ajoutée par quelque commentateur.

Nous arrivons à la réponse elle-même. *Respondeo dicendum...... Il faut répondre,* reprend notre saint Docteur, ne paraissant plus s'occuper que de la question, et non des objections que, néanmoins, il ne perd pas de vue, comme on le voit en y regardant de près.

La question est-elle susceptible de diverses interprétations, peut-elle être comprise diversement ou envisagée sous plusieurs aspects : il le fait observer. Il établit ses points de vue, fait ses concessions, et, enfin, il expose la vérité, puis il la prouve. Là est proprement la thèse de saint Thomas. Sa pensée, pour qui l'étudie bien, est claire, limpide, transparente. Tantôt, c'est la raison qui appelle la foi ; plus souvent, c'est la foi qui éveille la raison. Le maître a vu la vérité comme dans son essence, le lecteur la voit ici comme dans un miroir.

Le lecteur, satisfait de la réponse contenue dans le corps de cette thèse, s'en tiendrait là volontiers.... sans avoir même la pensée de relire les objections ; la vérité a suffisamment brillé à ses yeux.

Pour saint Thomas, cela n'est pas assez. Il est vrai que la thèse offre à l'œil exercé la solution de toutes les difficultés ; mais il faut le faire voir avec évidence, il faut montrer la vérité aux moins clairvoyants. Le soleil ne se contente pas de répandre sa lumière sur la nature, il dissipe encore les nuages du ciel et les vapeurs de la terre.

A l'aide du flambeau lumineux qui a éclairé toute la thèse, saint Thomas, reprenant chaque objection, y fait une réponse décisive ; et quand il a répondu à toutes, il n'y a plus ni ténèbres ni nuages : la vérité seule brille avec éclat.

A considérer l'ensemble des articles et des thèses, il y a peu d'objections de l'incrédulité ou de l'hérésie qui n'aient été réfutées, peu de systèmes qui n'aient été exposés, peu de vérités qui n'aient été enseignées. Aussi

un célèbre pape, Jean XXII, a-t-il dit : « Saint Thomas « a répandu dans l'Église plus de lumière à lui seul que « tous les autres savants réunis. Il a fait autant de mira- « cles qu'il a composé d'articles; *Quot articulos, tot* « *miracula.* »

La méthode de saint Thomas, — éminemment scolastique, on vient de le voir, — était précieuse, surtout pour les professeurs de théologie, au moyen-âge.

Dans ce texte, où les objections sont prévues, les autorités citées à l'appui de la vérité, les questions bien posées et envisagées sous toutes leurs faces, l'erreur réfutée, le professeur chargé d'un cours de théologie trouvait des matériaux de tout genre, que son éloquence pouvait ensuite revêtir des formes propres à l'art oratoire.

Saint Thomas fut le premier de ces célèbres professeurs.

Soyons juste. La méthode scolastique donne de la rectitude au jugement, de la force au raisonnement, de la clarté à l'esprit, de l'énergie au discours oratoire. Pour nous, nous croyons, avec la plus profonde conviction, que la méthode de saint Thomas, habilement déguisée, comme l'a fait monseigneur Frayssinous dans ses admirables Conférences, serait couronnée d'un plein succès, non-seulement dans la chaire, mais à la tribune et au barreau.

Cette méthode, il nous fallait d'abord la faire connaître; nous ne l'avons pas adoptée, nous dirons bientôt pourquoi.

III

Disons préalablement un mot sur notre travail, sur le but que nous nous sommes proposé. Disons dans quel dessein nous l'avons conçu, de quelle manière nous l'avons exécuté, quelle utilité on peut retirer de notre PETITE SOMME THÉOLOGIQUE.

On nous dira : Si la Somme de saint Thomas d'Aquin est aussi parfaite que vous le supposez, aussi belle, aussi riche et aussi succincte que vous le proclamez, laissez-nous l'étudier elle-même. A quoi bon votre *Petite Somme?* Est-il croyable que votre *Abrégé* puisse tenir lieu de la *Somme elle-même de saint Thomas?* A qui offrez-vous votre ouvrage ? Ceux qui possèdent la Somme de saint Thomas l'étudieront dans l'original même. Ceux qui ne la possèdent pas ne vous liront point. Si, d'ailleurs, la méthode du saint Docteur est naturelle et précieuse, pourquoi ne l'avez-vous pas adoptée ?

Ainsi pourra raisonner quelqu'un qui n'a jamais ni étudié, ni ouvert, ni même vu l'immense volume dont nous offrons l'analyse au public. Voici notre réponse.

La Somme de saint Thomas d'Aquin mérite tous les éloges que nous lui avons donnés. Loin de nous la pensée de détourner aucun lecteur de l'étudier elle-même. Nous voulons, au contraire, aider les esprits à revenir vers cette lumière de la théologie, vers cette *pleine source d'où la vérité,* selon l'expression du Révérend Père Lacordaire, *coule avec tant d'abondance, tant de force et tant de grâce.*

Or, c'est avec la même confiance que nous offrons notre *petite Somme* à ceux qui possèdent la *grande Somme* et à ceux qui ne la possèdent pas, à ceux qui l'ont étudiée et à ceux qui ne la connaissent pas. Nous l'offrons aux uns comme une *introduction*, aux autres comme un *résumé*, à tous comme un *précis fidèle* du plus beau chef-d'œuvre théologique qui soit au monde.

Que l'on nous permette une comparaison.

Avez-vous vu Rome?

— Non.

— Eh bien! voici en miniature ses monuments. Que vous en semble?

— En vérité, vous m'inspirez le désir d'aller à Rome les étudier eux-mêmes.

— Alors étudiez d'avance ces miniatures et ces gravures fidèles; elles vous en présenteront à la fois l'ensemble et les détails. En face des monuments eux-mêmes, il vous sera plus facile d'en faire une juste appréciation.

Vous me répondez, je suppose, que vous êtes allé dans la capitale du monde chrétien, et que vous en avez étudié et admiré les édifices.

— Alors ces miniatures auront pour vous un autre charme : elles vous retraceront avec fidélité l'image que votre souvenir en a conservée; elles vous rappelleront tout ce qui était dans votre imagination lorsque vous quittiez la Ville éternelle.

On le voit : nous voulons populariser la Somme de saint Thomas, en faciliter l'étude, en présenter la

clef à ceux qui se sentiront de l'attrait pour elle. Mais, nous ne craignons pas de l'espérer, beaucoup de lecteurs s'en tiendront à cette *Petite Somme*. Pour la plupart des hommes, en effet, nous l'avouerons, la Somme de saint Thomas est une nourriture trop forte; elle exige du temps, de l'étude, de l'application, de la contention d'esprit. La concision du style, la profondeur des idées, et, faut-il le dire? la méthode elle-même, la subtilité des objections, une terminologie peu usitée, des aperçus scientifiques nombreux, la nécessité de rapprocher la réponse des arguments et de se faire à soi-même un résumé de chacun des articles, tout cela ne laisse pas que de rebuter ceux qui ne sont pas fortement organisés pour ce genre d'étude.

M. l'abbé Combalot a dit: « En attendant que nos « têtes soient de force à se nourrir de cette étude, nous « n'avons rien de mieux à faire que de nous familiariser « par une excellente traduction avec une langue à peu « près inconnue parmi nous. » C'est pour cela que nous avons donné dans cet ouvrage la préférence à notre langue. Mais, hâtons-nous de le dire, la traduction littérale ne dispense pas de cette immense contention d'esprit, de ce travail continu de la réflexion, dont nous avons parlé. Essayez la lecture de saint Thomas dans la meilleure des traductions: dès le sixième article vous éprouverez le besoin de reposer votre esprit; au douzième vous aurez instinctivement fermé le livre, plein d'estime toutefois pour le génie qui a écrit ces choses. Nous le répétons, c'est là le résultat de plusieurs causes, et notamment de la méthode, bonne en

elle-même, mais fatigante par la monotonie de son procédé, par la contexture même des articles ; et voilà pourquoi nous ne l'avons pas adoptée.

Voici donc le but de la petite Somme théologique :

Extraire de la grande SOMME DE SAINT THOMAS l'or pur de la doctrine avec les raisons les plus propres à la graver dans l'esprit ;

Supprimer avec discernement tout ce qui n'était utile qu'aux débats de l'École, tout ce qui n'est d'aucun intérêt actuel ;

Substituer aux termes incompris de nos jours ceux de la langue française autorisés par nos dictionnaires, tout en conservant les expressions caractéristiques que la science a consacrées ;

Faie disparaître, autant qu'il est possible, la monotonie de la forme sans rien changer au fond des choses, et, par ce moyen, donner à la Somme de saint Thomas le charme d'une lecture instructive et aisée ;

En un mot, dégager la substance de la Somme de saint Thomas, pour la présenter aux amis de la religion dans toute sa simplicité et toute sa vérité.

Tel est le dessein que nous avons formé ! Plaise au ciel que nous l'ayons réalisé d'une manière utile à la gloire de Dieu et au salut des âmes !

Nous ne nous sommes pas dissimulé les difficultés, nous avons essayé de les surmonter.

L'ordre et l'enchaînement des matières, le plan, les divisions, la construction synthétique et analytique, la partie osseuse de l'ouvrage, si l'on peut s'exprimer ainsi, fallait-il la négliger ? Nous ne l'avons pas pensé.

Saint Thomas s'en est fortement préoccupé, et c'est l'un des grands mérites de son ouvrage. Des tableaux synoptiques, que, sans préjudice, on peut omettre à la lecture, offrent, au premier coup d'œil, l'harmonie de l'ensemble et le lien secret qui rattache les effets à leurs causes.

Pour ne point ralentir la marche et pour ne pas donner à notre travail une surcharge trop didactique, nous avons renvoyé à la fin de l'ouvrage, sous forme de *glossaire* ou de *lexique*, l'explication des mots techniques qui sont propres à la langue usitée du temps de saint Thomas, tels que : *acte*, *forme*, *matière*, *absolu*, *accident*, *etc.*; et par ce procédé, à la fois simple et naturel, nous avons essayé de composer un livre aussi attrayant que le comporte la matière. Mais, comme nous n'oublions pas que nous écrivons aussi pour ceux qui ont la Somme de saint Thomas en leur possession, nous n'avons pas manqué d'indiquer la partie, la question et l'article que nous étudions, afin que le lecteur puisse, en un instant, s'il le désire, se reporter à la source elle-même, pour vérifier notre analyse ou la compléter.

D'autre part, la Somme a été composée il y a six cents ans. Or, depuis le treizième siècle, il a paru des systèmes philosophiques dangereux, de grandes hérésies, d'immenses erreurs, et, de son côté, l'Église a rendu de nombreux décrets en matière de foi.

Les sciences aussi ont progressé. D'où l'on voit que, pour mettre l'œuvre du saint Docteur en rapport avec l'état actuel du monde religieux, des notes philosophiques, scientifiques et théologiques étaient indispensables; nous

avons donc dû ramener à ce foyer éclatant de la vérité les rayons de lumière que nous ont offerts les livres de la science moderne.

La *Petite Somme théologique*, si nous ne nous trompons pas, est une théologie complète, une expression claire et nette de la science divine, un livre digne d'être offert aux intelligences les plus élevées et aux esprits les plus humbles. Nous la présentons d'abord à nos frères dans le sacerdoce et aux élèves du sanctuaire qui se livrent à l'étude de la science sacrée dans nos grands séminaires, ensuite à tous les laïques instruits qui voudront connaître le véritable enseignement théologique. Que les ministres du Seigneur et ceux qui aspirent à le devenir, que les professeurs de théologie et de philosophie, que les magistrats, les jurisconsultes, les avocats chrétiens, que les maîtres et les élèves prennent ce livre, et, le tenant entre leurs mains, tous, si nous avons réussi, pourront dire : Voilà la théologie de l'Église catholique, voilà sa sublime philosophie, voilà le dépôt de la vérité divine ; il y a ici plus que Salomon, il y a le Christ luimême avec sa parole admirablement comprise et commentée par SAINT THOMAS D'AQUIN, LE DOCTEUR ANGÉLIQUE.

FRÉDÉRIC LEBRETHON,

Curé d'Airan.

COUP D'OEIL

SUR

TOUTE LA SOMME.

La raison ne suffit pas à l'homme pour le conduire au salut; il lui faut, en outre, la révélation divine, dont le dépôt sacré est contenu dans l'Écriture sainte. (Part. I, quest. 1.)

Or, voici ce qu'enseigne la science révélée :

PREMIÈRE PARTIE.

DIEU (1).

TOME I.

		Questions.
Il existe un Dieu infiniment parfait,	*Traité de Dieu*.............	2
En trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit,	*De la sainte Trinité*.........	27
Premier principe des êtres,		
Qu'il a tirés du néant,	*Du premier principe des êtres.*	44
Qu'il a distingués en général,		
Et en particulier, non en bons et en mauvais,		
Mais en substances spirituelles,	*Des anges*.................	50
En êtres matériels,	*De l'œuvre des six jours*......	65
Et en créatures à la fois spirituelles et corporelles,	*De l'homme et surtout de l'âme.*	76
Qu'il a destinées à une fin surnaturelle.	*De la création du premier homme*.................	90
Toutes les créatures sont gouvernées par Dieu, qui les conserve et leur fait subir des changements par son action propre, par l'action des anges, ainsi que par l'action des corps et par celle de l'homme.	*Du gouvernement divin*......	108

(1) Nous conseillons de lire la première colonne de ce *Coup d'œil* indépendamment de la seconde; on y verra le fond, l'enchaînement, la trame de toute la Somme du saint Docteur.

DEUXIÈME PARTIE.

MOUVEMENT DE LA CRÉATURE RAISONNABLE VERS DIEU.

SECTION I. — TOME II.

SECTION II. — TOME III.

TROISIÈME PARTIE.

JÉSUS-CHRIST.

TOME IV.

Dieu, voulant faciliter l'œuvre de notre sanctification et nous ouvrir une voie aisée pour aller à lui, nous a donné le Christ, qui est le Verbe incarné.

Or, Jésus-Christ, pour nous unir à lui, et nous communiquer ses mérites, a établi les sacrements :

Le Baptême,
La Confirmation,
L'Eucharistie,
La Pénitence,
L'Extrême-Onction,
L'Ordre,
Et le Mariage.

Par le Christ et les sacrements nous arrivons au ciel.

PREMIÈRE PARTIE.

PROLOGUE.

Notre dessein est d'exposer dans cet ouvrage, en faveur des commençants, la doctrine de la religion chrétienne. Nous le ferons, avec l'aide de Dieu, le plus brièvement et le plus clairement qu'il nous sera possible.

(Saint Thomas.)

Ier TABLEAU SYNOPTIQUE.

DIVISION

DE LA

SOMME DE SAINT THOMAS.

La science sacrée traite :

- 1° De DIEU.
  - Dieu en lui-même. (Voyez tableau 2.)
  - Dieu en trois personnes. (V. tabl. 3.)
  - Dieu premier principe des êtres. (V. tabl. 4.)
- 2° Du MOUVEMENT de la créature raisonnable vers Dieu. (T. II et III.)
- 3° Du CHRIST, qui est la voie pour aller à Dieu. (T. IV.)

OBSERVATION.

La Somme, on le voit, se divise en trois parties.

La première partie traite de Dieu, qu'elle considère sous trois rapports, savoir : l'unité de nature, la trinité des personnes, la production des êtres.

La seconde partie s'occupe du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, c'est-à-dire de l'homme dans ses rapports avec Dieu ; elle traite des actes humains en général et en particulier.

La troisième partie a pour but de faire connaître Jésus-Christ qui, comme homme, est la voie pour aller à Dieu. Elle traite de l'Incarnation, des Sacrements, et de la Vie éternelle où le Christ nous conduit.

Soit dans une classe de théologie, soit dans les conférences ecclésiastiques, soit au catéchisme, soit en chaire, il n'y a pas de meilleure méthode à suivre pour l'enseignement de la foi.

PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION I.

NOTION PRÉLIMINAIRE SUR LA DOCTRINE SAINTE OU LA THÉOLOGIE. — CE QU'ELLE EST ET A QUOI ELLE S'ÉTEND.

Nécessité. — Nature. — Unité de cette science. — Son but. — Sa supériorité sur les autres sciences. — Son sujet. — Sa méthode. — Raison des figures et des sens divers de l'Écriture sainte.

1. — Est-il nécessaire que nous ayons une autre doctrine que la philosophie?

Indépendamment des sciences philosophiques, il faut nécessairement admettre un autre enseignement; car, d'abord, on lit dans saint Paul : « Toute Écriture inspirée de « Dieu est utile pour instruire, pour reprendre, pour cor- « riger, et pour conduire à la justice. » (2 Tim., III, 16.) Or, l'Écriture, qui a été inspirée de Dieu, n'appartient

point aux sciences philosophiques. Il est donc utile qu'il y ait une autre doctrine que les principes philosophiques, une science inspirée de Dieu (1).

Cette doctrine est incontestablement nécessaire au salut du genre humain, et en voici la raison : l'homme se rapporte à Dieu comme à une fin surnaturelle qui dépasse la portée de l'intelligence humaine, car Isaïe dit : « L'œil n'a « point vu, sans vous, ô Dieu ! ce que vous avez préparé à « ceux qui vous aiment. » (Isaïe, LXIV, 4.) Or, la fin doit être connue d'avance par les hommes, pour qu'ils puissent diriger vers elle leur intention et leurs actes. Il a donc été nécessaire pour notre salut que la révélation divine vînt enseigner à l'homme les vérités que les lumières naturelles ne lui découvrent pas (2).

Il y a plus : dans les choses mêmes que la raison humaine peut connaître touchant la Divinité, il fallait encore que la révélation vînt à notre secours. Si les hommes, en effet, n'avaient que leur raison pour découvrir la vérité sur Dieu, il en résulterait qu'un petit nombre seulement, et après beaucoup de temps, parviendraient à connaître cette vérité, qui se trouverait encore mêlée à mille erreurs; et pourtant cette connaissance peut seule conduire au salut, qui est en Dieu. Sur ce nouveau point, la révélation divine devait encore, pour que l'homme arrivât plus faci-

(1) Il ne faut pas être surpris de trouver, dès le premier article de la *Somme théologique* de saint Thomas, des raisonnements qui supposent la foi à l'Écriture et à la révélation ; le Docteur angélique n'a pas pris à tâche de démontrer positivement l'existence de la révélation, il la suppose. La *Somme contre les Gentils*, où cette question est traitée, a dû précéder la *Somme théologique*.

(2) Reconnaître la destination de l'homme à une fin surnaturelle, c'est reconnaître par là même que la révélation était nécessaire. Dieu eût pu laisser l'homme dans sa propre nature sans l'élever à la fin surnaturelle de la béatitude éternelle; mais il a voulu l'y élever, et c'est pour cette fin qu'il l'a créé. Il l'a voulu, dis-je, et il nous l'a révélé.

lement et plus sûrement au bonheur éternel, éclairer notre intelligence sur les choses divines.

Donc, indépendamment des sciences philosophiques, qui s'acquièrent par les investigations de la raison, il devait y avoir une doctrine divinement révélée.

Mais, dit-on, nous ne devons pas chercher à connaître ce qui est au-dessus de notre esprit, l'Écriture elle-même nous le défend. (Eccl., III, 22.) D'un autre côté, les sciences philosophiques traitent de tous les êtres et même de Dieu ; si bien, continue-t-on, que la philosophie elle-même contient une partie appelée *Théodicée*. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait une autre doctrine.

Il est facile de répondre que nous ne devons point chercher à connaître par la raison les choses qui sont au-dessus de notre esprit, mais que Dieu peut nous les révéler pour que nous les admettions par la foi, et qu'en effet il nous en a révélé un grand nombre, d'après ces paroles de l'Ecclésiastique : « Il vous a découvert beaucoup de vérités « qui étaient au-dessus de l'esprit de l'homme. » (Eccl., III, 25.) Quant à la seconde difficulté, les sciences sont différentes par la diversité des moyens qu'elles emploient pour arriver à la connaissance de la vérité. La théologie qui appartient à la révélation diffère nécessairement de la théologie philosophique, puisqu'elle considère avec le flambeau de la révélation divine les choses que les sciences philosophiques examinent par les seules lumières de la raison.

2. — La doctrine sainte est-elle une science?

La doctrine sainte, la théologie, est, sans contredit, une science. Mais il faut savoir que les sciences sont de deux sortes. Les unes se servent de principes connus naturellement par l'intelligence : telles sont, par exemple, l'arithmétique, la géométrie ; les autres adoptent les principes d'une science supérieure, — comme la perspective, qui s'appuie sur la géométrie.

La théologie rentre dans cette seconde catégorie : elle part des principes d'une science qui n'est autre que la science de Dieu et des bienheureux.

Ainsi donc, comme le peintre croit aux principes que lui transmet le mathématicien, ainsi le théologien croit aux principes que Dieu nous a révélés (1).

3. — La doctrine sainte est-elle une science une?

L'Écriture nous parle de la sainte doctrine comme d'une science une; car la Sagesse dit : « Dieu lui a donné « la science des saints (2). » (Sag., x, 10.)

Puisque la doctrine sainte considère les choses du point de vue de la révélation, il en résulte que toutes les vérités dont elle s'occupe ne constituent pour elle qu'un seul objet formel, et qu'elle reste toujours une, quoiqu'elle traite de Dieu et des créatures : de Dieu, comme de son objet principal; des créatures, comme se rapportant à Dieu (3).

4. — La doctrine sainte est-elle une science simplement pratique?

Les sciences pratiques sont celles qui, comme la morale, ont pour objet les opérations de l'homme. Les sciences spéculatives consistent, comme la métaphysique, dans la contemplation seule de leur objet.

La sainte doctrine est plus spéculative que pratique; car, traitant principalement de Dieu, elle contemple avant tout les choses divines, et, si elle traite des actions de l'homme, ce n'est qu'en tant que celles-ci nous disposent à

(1) La *Somme théologique* n'a pas pour but de prouver l'existence de la révélation contre les incrédules, elle est purement *théologique*, comme l'annonce son titre même, et, par conséquent, elle suppose la foi à la révélation. Si l'on n'était pas averti de cette vérité, on ne comprendrait pas même le premier article.

(2) *Science des saints; théologie; sainte doctrine; doctrine sacrée, inspirée, révélée; enseignement divin* : tous ces mots sont synonymes.

(3) La doctrine révélée est le reflet de la science divine, qui est la plus simple de toutes les sciences.

la béatitude éternelle, c'est-à-dire à la connaissance parfaite de Dieu.

5. — La doctrine sainte l'emporte-t-elle en dignité sur les autres sciences?

La sainte doctrine surpasse en dignité toutes les autres sciences, soit spéculatives, soit pratiques.

Elle l'emporte sur les sciences spéculatives, pour deux raisons. D'abord, elle est plus certaine. Les autres sciences tiennent leur certitude des lumières de la raison humaine, qui est faillible; la théologie, au contraire, reçoit la sienne de la lumière divine, qui est infaillible. Ensuite elle a un objet plus noble, parce qu'elle traite principalement de choses qui par leur hauteur surpassent la raison, tandis que les autres sciences se renferment dans le cercle de nos faibles conceptions.

Quant aux sciences pratiques, celle-là est la plus noble qui renferme la fin des autres. Or, la théologie, comme science pratique, a pour fin la béatitude éternelle, à laquelle le but de toutes les autres sciences se rapporte comme à une fin dernière.

La doctrine divine est donc, de toutes les façons, la plus noble des sciences.

On nous fait deux objections : on dit, premièrement, que les sciences profanes ont des principes qui bannissent le doute, mais que l'on peut douter des articles de la foi; la science sacrée n'est donc pas la plus certaine des sciences. La réponse est que les vérités les plus certaines en elles-mêmes ne sont pas toujours les plus évidentes pour nous; or, telles sont les vérités de la foi, dont notre faible intelligence ne saisit pas la clarté.

On dit, en second lieu, que la théologie fait des emprunts à la philosophie. Mais si la théologie emprunte à la philosophie, ce n'est pas qu'elle ait besoin de son secours, c'est seulement pour mieux mettre en lu-

mière les vérités qu'elle enseigne. Tenant ses principes de Dieu et non de la terre, la science sacrée n'emprunte jamais aux autres sciences comme à des supérieures; elle s'en sert, au contraire, comme de ses inférieures et de ses servantes, ainsi que l'architecte se sert des artisans et le magistrat des militaires.

6. — Cette science est-elle la sagesse?

En parlant de la loi, Moïse disait : « Elle sera votre sagesse « et votre intelligence devant les nations. » (Deut., IV, 6.)

La doctrine sainte est, en effet, la plus grande sagesse, non-seulement sous un rapport, mais absolument parlant.

Nous donnons le nom de sage à l'homme qui coordonne et qui juge en partant toujours d'un principe supérieur. Dans quelque genre que ce soit, celui-là est sage qui en considère la cause la plus élevée. Mais le sage, absolument parlant, c'est l'homme qui s'élève à la cause suprême de l'univers, c'est-à-dire à Dieu; et de là vient que l'on appelle *la sagesse* la connaissance des choses divines.

Or, la doctrine sainte envisage Dieu comme la cause la plus élevée de toutes les causes, et, loin de se borner à la connaissance que nous en donnent les créatures, connaissance que la philosophie antique a pu avoir, elle nous initie à la connaissance même que Dieu a de lui-même et qu'il nous a manifestée par la révélation. (Rom., 1.) Une telle science renferme donc la plus éminente sagesse.

A ceux qui objectent que la sagesse est un don du Saint-Esprit, tandis que la science sacrée s'acquiert par l'étude, et qui concluent de là que la sainte doctrine n'est pas la sagesse, on répond qu'il y a deux sortes de sagesse, parce qu'il y a deux manières de juger. On juge d'abord par une certaine inclination, comme celui qui a l'habitude d'une vertu juge sainement par son habitude même des devoirs qu'elle prescrit; d'où Aristote disait que l'homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains. On juge ensuite par connaissance; et c'est ainsi que le savant dans les sciences morales peut juger de la

vertu sans être vertueux. Or, la première manière de juger, appliquée aux choses divines, provient de la sagesse qui est un don du Saint-Esprit ; et c'est d'elle que parle saint Paul quand il dit : « L'homme « spirituel juge de toutes choses. » (I Cor., II, 15.) Saint Denis dit aussi dans le même sens, en parlant d'un certain Hiérothée : « Il est devenu savant, non-seulement par l'étude, mais par l'effet de la grâce divine. » La seconde manière de juger appartient à la doctrine sainte dont la connaissance s'acquiert par l'étude, encore bien que les vérités qu'elle enseigne soient révélées.

7. — Dieu est-il le sujet de cette science?

Une science a pour sujet la matière principale dont elle s'occupe ; or, la science divine traite principalement de Dieu, et c'est même pour cela qu'on l'appelle *Théologie*, c'est-à-dire *discours sur Dieu*. Dieu en est évidemment le sujet, puisque toutes les matières y sont traitées par rapport à lui, soit qu'on parle de Dieu même, soit qu'on traite de choses dont il est le principe et la fin.

Cette vérité ressort des principes mêmes de la science théologique, qui ne sont autres que les articles de la foi, dont Dieu est l'objet propre.

Les auteurs qui ont assigné un autre sujet que Dieu à la science théologique, — par exemple, les miracles, les œuvres de la Rédemption, ou même le Christ tout entier, — ont perdu de vue l'objet formel, pour ne considérer que les matières dont elle traite. La théologie parle de toutes ces choses, il est vrai ; mais elle les considère toujours dans leurs rapports avec Dieu.

8. — La théologie est-elle une science de raisonnement?

« Il faut, écrivait saint Paul à Tite, que l'évêque soit « fortement attaché aux vérités de la foi, telles qu'on « les lui a enseignées, qu'il soit capable d'exhorter selon « la saine doctrine et de *convaincre* ceux qui la contredi- « sent. » (Tite, I, 19.)

Les sciences, en général, n'argumentent pas pour prou-

ver la vérité de leurs axiomes; mais elles argumentent pour établir certaines vérités contenues dans ces axiomes. Pareillement, la science sacrée ne raisonne pas pour prouver ses principes, qui sont les articles de foi; mais elle part de ces articles pour démontrer d'autres vérités, à l'exemple de saint Paul, qui fonde la résurrection générale sur la résurrection du Christ. (1 Cor., xv.) Elle argumente ensuite contre l'adversaire qui nie ses dogmes, et le combat par le raisonnement, s'il accorde quelques-unes des vérités de la foi : ainsi argumentons-nous contre les hérétiques, par l'autorité des Écritures, opposant un article à l'homme qui en nie un autre. Mais si l'adversaire n'admet aucun point de la révélation, il n'y a nul moyen de lui prouver par des raisonnements les articles de foi : alors il faut se contenter de résoudre ses objections, ce qui est toujours possible. Puisque notre croyance repose sur la vérité infaillible et qu'on ne peut démontrer le contraire de ce qui est vrai, toutes les raisons que l'on apporte contre ce qu'elle enseigne sont des sophismes et non des démonstrations.

La théologie n'essaie pas de démontrer les articles de foi par la raison; elle admet le témoignage de ceux à qui la révélation a été faite, et elle en tire des arguments invincibles. Si elle se sert quelquefois de la raison humaine, c'est pour mettre dans un plus grand jour les vérités qu'elle enseigne. Ici la raison sert sous les ordres de la foi, comme la nature sous la grâce, l'affection naturelle sous la charité. « La foi, dit l'Apôtre, réduit en captivité toute intelligence sous l'obéissance du Christ. » (2 Cor., x, 5.) (1).

(1) La théologie n'argumente pas pour prouver *a priori* les articles de la foi. La raison, qui démontre l'existence de la révélation, fait voir que ces articles ont été révélés, et que, conséquemment, il n'y a pas de légèreté à les croire, puisqu'ils sont dus à la révélation de Dieu, qui est infaillible. Arrivée là, elle se confie à la foi pour tout ce qui est au-dessus de sa portée. Après avoir re-

Le théologien, il est vrai, apporte le témoignage des philosophes en faveur des vérités qu'ils ont pu connaître par les lumières naturelles. L'Apôtre cita lui-même Aratus dans l'Aréopage. « Comme l'ont dit quelques-uns de vos poëtes, s'écria-t-il, nous sommes de la race des dieux. » (Act., XVII, 2.)

Toutefois, ces arguments sont étrangers à la théologie; elle les cite comme des inductions qui ne s'élèvent pas au-dessus de la probabilité.

L'Écriture sainte, voilà où elle puise des arguments qui lui appartiennent en propre et qui renferment la certitude. Notre foi repose sur la révélation qui a été faite aux auteurs des livres canoniques.

Les autorités des Docteurs de l'Église lui fournissent encore des arguments qui lui sont propres; mais ces arguments n'ont qu'un degré de probabilité. *J'ai appris à n'accorder l'honneur de l'infaillibilité qu'aux livres saints*, dit saint Augustin; *les autres auteurs, je les lis de telle sorte que, si je crois ce qu'ils ont dit, ce n'est pas assurément par le motif seul qu'ils l'ont pensé ou écrit* (1).

connu le flambeau divin elle le laisse éclairer seul les immenses horizons du monde surnaturel.

(1) La tradition apostolique, que le saint concile de Trente met au même rang que l'Écriture elle-même, fait aussi partie de la révélation. Elle se trouve dans les décrets des conciles généraux, dans l'enseignement unanime des Pères, dans les décisions dogmatiques des souverains pontifes, dans l'enseignement de l'Église, qui, réunie ou dispersée, jouit du privilége de l'infaillibilité, point essentiel dont le théologien ne se départira jamais. Soit que l'Église prononce dans un concile général qui la représente, soit qu'elle s'exprime par la voix unanime des Pères en matière de dogme ou de morale, soit qu'elle s'explique ou par l'organe du souverain pontife, ou par un concile particulier dont les jugements connus sont revêtus de l'assentiment universel, Jésus-Christ est toujours avec elle. L'Écriture sainte elle-même doit être interprétée, — non par la raison seule comme le prétendent les sociniens et les rationalistes modernes, — non par des révélations immédiates comme l'ont rêvé quelques sectaires enthousiastes, — non par un secours spécial et individuel du Saint-Esprit,

9. — **Dans l'Écriture sainte, fondement de la théologie, doit-il y avoir des métaphores, des images et des figures?**

Dieu pourvoit aux besoins des êtres selon leur nature. Or, il est naturel à l'homme de percevoir le monde spirituel par les choses sensibles, puisque c'est par elles que commencent nos connaissances; dès lors l'Écriture sainte devait nous présenter les vérités spirituelles sous des images corporelles. « Il est impossible, disait saint Denis, que la lumière divine se montre à nos yeux autrement qu'à travers une variété infinie de voiles. » D'ailleurs, l'Écriture sainte étant faite pour tous les hommes, les images sensibles sont du moins comprises de ceux qui, faute de culture, sont peu propres à saisir les vérités de l'ordre spirituel.

Pour rendre donc la vérité plus accessible à tous les esprits et pour mieux la graver dans les âmes, la doctrine révélée devait employer des similitudes.

Ne nous imaginons point qu'elle soit altérée par les figures sensibles dont elle se sert. Elle ne laisse pas les esprits s'arrêter à ces images; ce qui est présenté métaphoriquement dans un endroit de l'Écriture se trouve exposé ailleurs sans voile ni figure. Les allégories empruntées aux choses communes et vulgaires ne peuvent s'entendre de Dieu littéralement, tandis que des figures nobles et élevées pourraient aisément induire en erreur; le langage ordinaire est d'ailleurs plus en rapport avec la connaissance que nous avons de Dieu en cette vie, où nous savons plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est; ce langage nous fait sentir davantage combien le souverain Être est au-dessus de toute la nature; aussi la doctrine révélée devait-elle emprunter aux créatures de l'ordre inférieur les images sous lesquelles elle nous manifeste les choses divines

donné à chaque particulier, comme le veulent les luthériens et les calvinistes, — mais par l'enseignement de l'Église catholique.

L'autorité des Pères, considérée dans son ensemble, forme la tradition, qui est infaillible; il ne s'agit, dans les paroles de saint Augustin, que de l'autorité personnelle de chacun des Pères de l'Église.

10. — L'Écriture sainte devait-elle renfermer plusieurs sens sous une seule lettre?

Écoutons d'abord saint Grégoire : « L'Écriture sainte, « dit-il, par la nature même de son langage, surpasse « toutes les sciences; dans le même discours elle raconte « un fait, et c'est un mystère qu'elle expose. »

Pourquoi Dieu ne donnerait-il pas une signification non-seulement aux paroles, mais aux choses mêmes?

Tel est le privilége de la science révélée.

Le sens par lequel les mots expriment certaines choses est le sens historique ou *littéral*. Celui par lequel les choses elles-mêmes ont une signification ultérieure est le sens *spirituel*, qui a pour base le sens *littéral*, et qui le suppose.

Le sens *spirituel* se subdivise en trois autres.

Les choses de l'ancienne loi signifient-elles ce qui appartient à la loi nouvelle, c'est le sens *allégorique*.

Les actions du Christ, ou celles de ceux qui l'ont figuré, représentent-elles ce que nous devons faire, c'est le sens *moral*.

Ces actions ou ces paroles conduisent-elles notre esprit vers la gloire éternelle en nous élevant aux choses du ciel, voilà le sens *anagogique*.

Il n'est nullement étonnant que Dieu, qui comprend tout en même temps dans sa suprême intelligence, ait attaché plusieurs significations au sens littéral, qui est le premier que tout auteur se propose.

Cette multiplicité d'enseignements ne produit dans les saintes Écritures ni équivoque, ni ambiguïté; car les mots n'ont pas pour cela plusieurs significations; ce sont les choses mêmes expliquées par les mots qui signifient d'autres choses. Il faut le remarquer, tous les sens reposent sur un seul, sur le sens littéral, qui seul fournit une base à l'argumentation parce que seul il exprime clairement les vérités de la foi.

DE DIEU

2me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DE DIEU.

Quest.

- **DIEU.** (V. tab. 1.)
  - 1° DIEU en lui-même ou essence divine.
    - Existence 2
    - Substance et attributs.
      - Nature divine.
        - Simplicité 3
        - Perfection..
          - Perfection 4
          - Bonté.
            - Le bon 5
            - La bonté divine. 6
        - Infinité ....
          - En elle-même 7
          - Dans les êtres 8
        - Immutabilité 9
        - Éternité 10
        - Unité 11
      - Connaissance de Dieu 12
      - Noms divins 13
    - Opération.
      - Opération intérieure.
        - Intelligence.
          - Science 14
          - Idées 15
          - Vérité.
            - Vérité 16
            - Fausseté 17
          - Vie 18
        - Volonté....
          - Volonté 19
          - Amour 20
          - Justice et miséricorde 21
        - Intelligence et volonté.
          - Providence 22
          - Prédestination 23
          - Livre de vie 24
      - Opération extérieure ou puissance 25
    - Béatitude 26
  - 2° DIEU en trois personnes ou Trinité. (Tab. 3.)
  - 3° DIEU premier principe des êtres ou création. (Tab. 4.)

EXPLICATION.

La théologie ayant pour but principal de nous faire connaître Dieu, nous considérerons d'abord Dieu en lui-même ou l'essence divine; ensuite Dieu en trois personnes ou le mystère de la sainte Trinité; enfin Dieu premier principe des êtres ou la création. Ici nous examinons seulement l'essence divine. Chacun des traités suivants aura son tableau synoptique.

Dieu existe[2]. — Quelle est sa substance? Il est un être simple[3], — parfait[4], — bon[5-6], — infini[7], — immense et présent dans tous les êtres[8], — immuable[9], — éternel[10], — indivisible et un[11]. — Il nous est connu de deux manières : en lui-même et par ses œuvres[12]. — Son nom le plus propre est : *Celui qui est*[13].

Quelles sont les opérations de Dieu? Doué d'intelligence, il sait tout[14], — il a les idées de tout[15], — il est la vérité[16-17] et la vie[18]. — Doué de volonté[19], — il étend son amour[20], — sa justice et sa miséricorde sur toutes les créatures[21]. — Son intelligence et sa volonté constituent la providence[22], — la prédestination[23], — le livre de vie[24]. —

Au dehors la puissance divine fait éclater les opérations du dedans[25]. — Source de toute béatitude, il est souverainement heureux[26].

QUESTION 2.

L'EXISTENCE DE DIEU.

Utilité et possibilité de prouver l'existence de Dieu. — Cinq chefs de preuve.

1. — L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même?

L'existence de Dieu, tout évidente qu'elle soit en elle-même, n'est pas, par rapport à nous, d'une évidence immédiate; car l'Écriture Sainte nous apprend que l'insensé a dit dans son cœur: « Il n'y a pas de Dieu. » (Ps. LI.)

Il est des propositions, en effet, qui sont évidentes en soi sans l'être par rapport à nous, comme il en est aussi qui sont évidentes en soi et par rapport à nous tout ensemble.

L'homme est un être animé : voilà une proposition à la fois évidente en soi et pour tout le monde, parce que, d'un côté, l'attribut est renfermé dans le sujet, et que, de l'autre, il n'est personne qui ne sache ce qu'est un homme et ce qu'est un être animé.

Il n'y a pas de lieu pour les êtres spirituels : voilà une

vérité évidente en soi, mais uniquement pour les philosophes, qui seuls ont la vraie notion de ses termes.

Cette proposition : *Dieu est*, prise en elle-même, est évidente en soi, puisque, comme on le démontrera, Dieu étant son être même, l'attribut est identique au sujet.

Mais, relativement à nous, qui ne savons pas ce qu'est Dieu, cette proposition ne nous est pas connue par elle-même : elle demande à être démontrée par des intermédiaires plus évidents pour nous, bien que par eux-mêmes ils le soient beaucoup moins, c'est-à-dire par les effets visibles qui sont devant nos yeux.

La nature a gravé en nous l'idée de Dieu; nous le reconnaissons : cette idée est contenue dans le désir du bonheur, désir inné chez tous les hommes, soit; mais qui osera dire que cette idée, vague et confuse, est la notion pure de Dieu? N'est-il pas des hommes qui ont placé le bonheur, les uns dans les richesses, les autres dans la volupté, d'autres ailleurs?

Dieu, nous dit-on, est l'être le plus grand que l'on puisse concevoir. Or, ce qui existe à la fois dans l'intelligence et la réalité est plus grand que ce qui existe seulement dans l'intelligence. — Très-bien. Mais prouvez-moi d'abord que tous ceux qui prononcent le nom de Dieu comprennent par ce mot une chose si grande qu'on ne peut rien imaginer de plus grand. N'en est-il pas qui ont cru que Dieu était corporel? Prouvez-moi ensuite que la réalité comprend un être si grand que la pensée ne peut rien concevoir au delà.

2. — L'existence de Dieu peut-elle se démontrer?

Saint Paul écrivait aux Romains : « Les perfections « invisibles de Dieu nous sont rendues sensibles par ce « qui a été fait. » (Rom., I, 20.) En serait-il ainsi si le monde ne nous démontrait pas que Dieu existe?

Il y a deux genres de démonstration : l'un, appelé preuve *a priori*, procède par la cause; l'autre, appelé preuve *a posteriori*, remonte des effets à la cause. On emploie la preuve *a posteriori* dans les matières où l'effet nous est

plus connu que la cause, parce qu'il est plus rapproché de nous.

Puisque tout effet a nécessairement une cause, nous pouvons démontrer, par les effets que nous connaissons, l'existence de Dieu, qui n'est pas en soi évidente par rapport à nous.

Ces effets nous donneront-ils une connaissance parfaite de la cause première qui les a produits? Nous montreront-ils Dieu dans son essence? Non; mais ils nous en feront connaître du moins l'existence.

On a prétendu que l'existence de Dieu ne saurait être démontrée, parce qu'elle est une vérité de foi. Les vérités de foi, en effet, ne sauraient être démontrées par la raison. Mais l'existence de Dieu et les autres vérités qui se découvrent par la raison naturelle sont des préliminaires de la foi, plutôt que des vérités de foi. Car la foi suppose les lumières naturelles, comme la grâce suppose la nature, comme la perfection suppose ce qui est perfectible. Rien n'empêche néanmoins que ce qui est en soi susceptible d'être su et démontré ne soit accepté comme article de foi.

3. — Dieu existe-il?

Dieu a dit en parlant de lui-même : « Je suis celui qui suis. » (Exode, III, 14.)

Donc Dieu existe.

Voici, sommairement, les preuves rationnelles par lesquelles on peut démontrer l'existence de Dieu.

PREMIÈRE PREUVE. — *Le mouvement.* — Il y a du mouvement dans le monde; les sens l'attestent. Tout ce qui est mû est mû par un moteur. Or, tout corps qui en meut un autre ayant besoin d'être mû lui-même, quand vous remonteriez au centième, celui-là aurait encore besoin d'être mû (1).

(1) La matière est inerte de sa nature: c'est un principe des sciences physiques; et tout être qui se meut a reçu d'un autre la faculté de se mouvoir.

On ne peut pas remonter à l'infini : car où serait, dans cette progression, le premier moteur? Et, s'il n'y avait pas de premier moteur, où serait le second? Les moteurs secondaires ne meuvent que parce qu'ils sont mûs par le premier : ainsi le bâton n'imprime un mouvement que parce qu'il est mû lui-même par la main qui s'en sert.

Il faut donc arriver, de toute nécessité, à un premier moteur qui, séparé du monde, n'est mû par aucun autre. Ce premier moteur, tous les hommes l'appellent Dieu.

Deuxième preuve. — *Nécessité de la cause première.* — Une cause n'est pas à elle-même sa propre cause : il répugne qu'une cause soit antérieure à son existence.

Or, nous voyons dans le monde que les causes efficientes s'enchaînent les unes aux autres.

Remontera-t-on de cause en cause indéfiniment? C'est impossible; car, dans toutes les causes subordonnées, la première produit les intermédiaires, et les intermédiaires produisent la dernière. Si vous enlevez la cause, vous enlevez l'effet.

Sans cause première, point de cause seconde ni de cause intermédiaire. Donc il faut admettre une première cause efficiente. Cette première cause efficiente, tous les hommes l'appellent Dieu (1).

Troisième preuve. — *Contingence et nécessité.* — La troisième preuve se tire de la nécessité d'un premier être.

S'il y avait eu un temps où rien n'existait, rien n'existe-

(1) « Vous aurez beau supposer, dans la nature, des combinaisons et des mou-
« vements successifs, d'où sortent les phénomènes que nous avons sous les
« yeux, et qui nous ravissent d'admiration, il faudra que nous arrivions à une
« cause première, efficiente, de ce bel ordre qui frappe nos regards. »
(Frayssinous.)

rait aujourd'hui ; car ce qui n'est pas ne peut commencer d'être que par ce qui est. Il y a donc un être éternel, un être nécessaire.

Mais un être nécessaire a la cause de sa nécessité en lui-même, ou dans autrui : or, on ne peut admettre une progression infinie d'êtres se transmettant la cause de leur nécessité, pas plus qu'on ne peut admettre une série infinie de causes se produisant les unes les autres. Reconnaissons donc un être nécessaire par lui-même. Et cet être nécessaire, tous les hommes l'appellent Dieu.

QUATRIÈME PREUVE. — *Gradation des êtres.* — On voit dans le monde des choses plus ou moins bonnes, plus ou moins vraies, plus ou moins parfaites. Mais le plus et le moins, qu'est-ce, sinon une gradation dans les créatures suivant qu'elles se rapprochent plus ou moins de quelque chose qui est parfait? Il y a donc quelque chose qui est très-vrai, très-bon, très-parfait, et par conséquent l'être par excellence. Or, ce qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement parfait, c'est ce qui existe souverainement. On peut conclure de là qu'il y a un être qui est la cause de l'existence, de la bonté, de la perfection. Cet être parfait et source de toute perfection, tous les hommes l'appellent Dieu (1).

CINQUIÈME PREUVE. — *Le gouvernement du monde.* — Nous voyons les corps physiques, qui sont dépourvus

(1) Le ciel, la terre, la plus petite des créatures, le plus faible des mouvements, tout est démonstration de l'existence de Dieu. Il y a des perfections dans le monde ; donc il y a au-dessus du monde un être parfait qui les a produites. Prenez un genre quelconque de perfection, vous arrivez à Dieu.

« En soi et dans nos idées, dit Bossuet, le parfait est le premier ; l'imparfait, en « toutes façons, n'en est qu'une dégradation. »

d'intelligence, tendre à une fin. Considérez-les. Ils se meuvent toujours, ou du moins le plus souvent, de la même manière, pour produire des effets excellents. Il est clair qu'ils arrivent à leur fin en vertu d'une intention, et non par hasard. Évidemment, ils sont sous la direction d'un être intelligent. Cet être intelligent qui mène à leur fin les êtres matériels privés d'intelligence, tous les hommes l'appellent Dieu.

Donc Dieu existe (1).

(1) « Si partout où je vois de l'ordre, dit Mgr Frayssinous, si, à la vue « d'une famille bien réglée, d'une ville bien policée, d'une armée bien disciplinée, d'un édifice bien régulier dans toutes ses parties, l'idée d'un agent « doué d'intelligence et de raison se réveille en moi, malgré moi, il faut bien, « pour suivre les règles de l'analogie et de l'expérience la plus constante, qu'à « la vue de l'ordre admirable de la nature je m'élève jusqu'à une intelligence « suprême dont il soit l'ouvrage. Je vois une aiguille faire le tour d'un cercle « tracé sous mes yeux et marquer exactement les heures qui divisent le jour, « et je demande quelle est la cause d'un mouvement si régulier : vous me « répondrez qu'il est le résultat d'un mécanisme qui se dérobe à mes yeux, « j'y consens; mais ne faut-il pas remonter à un ouvrier intelligent qui ait mis « en jeu et en action les ressorts divers de cette machine? — Je vois une armée « exécuter avec précision les évolutions les plus savantes et les plus difficiles; « j'en demande la cause, et l'on me répond que ce que j'admire est le résultat « des règles de la tactique et du long exercice du soldat; j'y consens encore; « mais cela me dispense-t-il de recourir à un ordonnateur qui commande et règle « tous ces mouvements?...... S'il faut une intelligence pour composer une sphère « artificielle qui représente les mouvements célestes, nous ne concevons pas « qu'il n'ait pas fallu une intelligence pour disposer les sphères réelles qui « roulent dans les cieux. »

QUESTION 3.

DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU.

En quoi elle consiste. — Ses conséquences par rapport à la nature divine. — Réfutation du panthéisme.

1. — Dieu est-il un corps?

« Dieu est plus élevé que les cieux, disait Job, plus profond que « l'enfer, plus étendu que la terre, plus vaste que la mer. » (Job, XI, 8.)

Il est dit dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre « ressemblance. » (Gen., I, 26.)

« Les yeux du Seigneur sont ouverts sur les justes, » s'écrie David. (Ps. XXIII.)

Et Isaïe assure qu'il a vu Dieu sur un trône élevé. (Isaïe, VI.)

De ces expressions faut-il induire que Dieu est un corps? Ce serait une erreur grossière de prendre à la lettre ce qui est exprimé figurément.

Saint Jean nous le dit positivement : « Dieu est esprit. » (Jean, IV, 21.)

En voici trois preuves :

1° Nous avons montré que Dieu est le premier moteur immobile. Or, un corps ne meut point les autres corps sans avoir été mû lui-même : donc Dieu n'est point un corps.

2° Il faut que le premier être existe en acte, et non en puissance ; or Dieu est le premier être : donc il n'a rien en puissance (1). Mais tous les corps sont en puissance,

(1) « *Acte*, *puissance* et *forme* sont trois mots qui reviendront souvent et

puisqu'ils sont continus et divisibles : donc Dieu n'est pas un corps.

3° Dieu est ce qu'il y a de plus noble parmi les êtres. Or, un corps n'est pas ce qu'il y a de plus élevé dans les êtres. En effet, les corps les plus parfaits sont les corps vivants. Mais ces corps vivent-ils en tant que corps? Non; car, alors, tous les êtres seraient vivants. Les corps vivants vivent donc par un principe plus noble qu'eux, comme notre corps vit par l'âme. Dieu, l'être souverainement parfait, n'est donc pas un corps : il est bien plutôt ce par quoi vivent les corps.

Quant aux expressions de l'Écriture qui attribuent à Dieu un corps et des membres, il a été dit ailleurs que le Saint-Esprit a dû présenter les vérités divines sous l'image d'objets sensibles. — L'homme est fait à l'image de Dieu, non pas par son corps, mais par la partie de son être qui domine sur les animaux, c'est-à-dire par la raison et par l'intelligence, en d'autres termes, par son âme incorporelle.

2. — Dieu est-il un composé de matière et de forme ?

Non ; car il ne peut y avoir de matière en lui.

1° La matière est ce qui est en puissance à l'égard de plusieurs formes, et Dieu, qui est un acte pur, n'a rien en puissance.

2° L'être composé de matière et de forme est parfait et bon par sa forme même. Il n'a qu'une bonté participée et empruntée qui lui vient de l'union de sa matière avec

dont il est nécessaire de fixer le sens ; sans cela il serait difficile de comprendre ces preuves.

« *L'acte* désigne l'existence de l'être, son actualité.

« La *puissance*, ou l'être en puissance, c'est ce qui est à l'état de possible, ce qui peut exister ; par opposition à ce qui existe en acte, à ce qui existe réellement. — *L'acte pur* désigne l'être qui n'est nullement à l'état de puissance ou de possible, et qui n'a besoin d'aucun autre pour exister.

« La *forme*, en général, est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est ; c'est ce qui constitue sa nature. Sans elle l'être n'existe qu'en puissance. »

sa forme. Or, Dieu, qui est le premier agent, la première cause, et, comme nous le disions tout à l'heure, un acte pur, ne peut rien avoir par participation et par emprunt. Il est bon par essence, et non par communication; donc il n'est pas composé de matière et de forme.

3° La matière n'est pas un principe d'action; or, Dieu est la première cause efficiente des êtres : donc encore il n'est pas matière, et, par une dernière conséquence, il n'est pas un composé de matière et de forme.

De ces principes il ressort qu'en Dieu il n'y a ni corps, ni âme; et si l'Écriture lui donne une âme, ce n'est que par similitude avec notre nature. Être simple, il ne peut être possédé par la matière; être subsistant par lui-même, il est individualisé par cela seul qu'il ne peut exister dans un autre.

3. — Dieu est-il la même chose que son essence ou sa nature?

Le Christ a dit non-seulement qu'il était vivant, mais encore qu'il était la *vie*, comme on le voit dans saint Jean : « Je suis *la voie*, *la vérité* et *la vie.* » (Jean, XIV.)

De ces paroles on peut conclure que Dieu n'est pas seulement vivant, mais qu'il est sa propre vie à lui-même et son essence.

Que, dans les êtres composés de matière et de forme, le sujet diffère de la nature, cela se conçoit; car la nature, qui ne renferme que les propriétés de l'espèce, n'implique pas telle matière plutôt que telle autre. Le mot *humanité*, par exemple, implique les qualités nécessaires pour constituer l'homme; mais la chair, les os et tous les accidents qui sont renfermés dans les individus, n'entrent pas dans la définition de notre être en général; par conséquent, un homme a quelque chose que n'a pas l'humanité, et il n'est pas absolument la même chose que sa nature.

Pour les êtres qui ne contiennent point de matière, il en est autrement. Comme, en eux, la forme ou la nature est individualisée par elle-même, et que cette forme est un suppôt subsistant, le suppôt ne diffère plus de la nature.

Or, nous avons démontré que Dieu n'est pas composé de matière et de forme; donc il est sa nature, son essence, sa divinité et tout ce qu'on peut affirmer de lui.

4. — L'essence de Dieu est-elle la même chose que son être?

1° Tout ce qui se trouve dans un être en dehors de son essence a été nécessairement produit. Or, en Dieu rien n'a été produit. Donc l'essence n'est pas en lui autre chose que l'être.

2° Autre considération : ce qui est chaud, sans être le calorique même, est chaud par participation; et, de même, ce qui a l'être, sans être l'être, est être par emprunt. Si donc Dieu n'était pas son être, il serait être, non par essence, mais par participation. Et comment, dans cette hypothèse, serait-il le premier être? A quel autre devrait-il son être? Par quelle cause aurait-il été produit? — Disons, en conséquence, que Dieu est son être, et que son essence est véritablement son être.

5. — Dieu appartient-il à un genre parmi les êtres?

1° Tout genre est antérieur à ce qu'il renferme. Or, qu'y a-t-il qui soit antérieur à Dieu, intellectuellement ou réellement? Rien; conséquemment, Dieu n'est pas contenu dans un genre, comme espèce.

2° Puisque l'être de Dieu est son essence, si Dieu était dans un genre, il faudrait qu'il fût dans celui de l'être. Mais l'être ne forme pas un genre par lui-même, car tout

genre a des différences hors de son essence; et où trouver des différences hors de l'être lui-même? Le non-être n'en saurait constituer aucune. Donc Dieu, qui est l'être même, n'a pas de genre dans lequel il soit contenu; donc encore il n'est d'aucun genre. Principe de tous les êtres, il est, au contraire, l'auteur de tous les genres (1).

6. — Y a-t-il en Dieu des accidents?

Il résulte manifestement de ce qui précède qu'il n'y a pas d'accidents en Dieu; car un sujet par rapport à ses accidents, — qui peuvent lui donner de l'actualité, qu'est-ce autre chose qu'un être en puissance? Or, en Dieu, rien n'est en puissance; donc les accidents ne sont pas possibles en lui.

7. — Dieu est-il absolument simple?

On démontre de plusieurs manières l'absolue simplicité de Dieu.

Premièrement. Dieu n'est pas un corps; — il n'est pas un composé de matière et de forme; — il est un acte pur; — il n'a ni genre, ni différence, ni accidents : donc il n'est pas composé, et, par conséquent, il est simple.

Deuxièmement. Le composé est postérieur à ses éléments. Or, Dieu est l'être premier : donc il est absolument simple.

Troisièmement. Tout composé a une cause, et Dieu n'a pas de cause; au contraire, il est la première cause de tous les êtres.

Quatrièmement. Tout composé a quelque chose qui n'est pas son être; or, Dieu ne peut rien contenir d'étranger à sa nature.

Donc Dieu est absolument simple.

(1) « Quiconque dit un genre ou une espèce dit manifestement une borne. » (Fénelon.)

8. — Dieu entre-t-il dans la composition des créatures?

Il y a eu trois erreurs sur ce point. Les uns ont avancé que Dieu est l'âme du monde. Les autres, tels qu'Amaury de Chartres et ses diciples, ont prétendu qu'il est le principe formel de tous les êtres. D'autres, parmi lesquels David de Dinant, ont professé qu'il ne diffère pas de la matière première.

Ces opinions sont manifestement fausses; car Dieu ne peut entrer d'aucune manière dans la composition des créatures.

Premièrement. Dieu est la première cause efficiente. Or, une cause efficiente et son effet ne sont pas une même chose en nombre. Lorsque, par exemple, l'homme engendre un homme, il y a deux êtres. A plus forte raison, la matière et la cause efficiente de la matière ne sont pas une même chose (1).

Deuxièmement. Dieu, comme cause efficiente, est agent primordial et par soi. Or, ce qui entre dans la composition d'un être n'est pas agent primordial et par soi; c'est le composé qui jouit seul de ce privilége : ainsi nous voyons que c'est l'homme qui agit par sa main. Dieu ne peut faire partie d'un être composé, puisqu'il agit par lui-même.

« La cause première, a très-bien dit Aristote, gouverne tous les « êtres, sans se confondre avec eux »

Que la Divinité soit l'être des êtres, nous y consentons : elle est l'être des êtres par la vertu qui les a produits; mais elle n'est pas leur être par son essence même. Le Verbe est l'archétype ou la forme exemplaire des créatures, nous le voulons encore; mais il n'est pas cette autre forme qui fait partie des êtres composés. Dieu ne peut entrer dans la composition des créatures, ni comme leur forme, ni comme leur matière.

(1) La cause efficiente est la cause productrice ou créatrice.

QUESTION 4.

DE LA PERFECTION DE DIEU.

Dieu est infiniment parfait et le type de toute perfection. — Aucune créature ne l'égalera jamais.

1. — Dieu est-il parfait?

« Soyez parfaits, a dit le Sauveur, comme votre Père cé- « leste est parfait. » (Matth., v, 48.) Donc Dieu est parfait.

Les Pythagoriciens, qui ne voyaient dans le premier principe que la matière, avaient raison, sans doute, de ne point lui attribuer la souveraine perfection.

Quoi de plus imparfait que la matière? Elle est essentiellement en puissance, et dès lors très-imparfaite. Mais Dieu n'est pas le premier principe comme matière; il l'est comme cause efficiente. Voilà pourquoi nous devons dire qu'il est très-parfait.

En effet, le premier principe actif doit être absolument en acte, et dès lors infiniment parfait. Un être est plus ou moins parfait suivant qu'il est plus ou moins en acte.

Ce n'est pas sur un autre fondement que l'on appelle parfaite toute chose à laquelle il ne manque rien selon le mode de perfection qui lui est propre (1).

2. — Dieu a-t-il les perfections de tous les êtres?

La première cause agissante doit posséder toutes les perfections; car il faut que les perfections des êtres existent

(1) Voir notre *Lexique* pour les mots *acte* et *puissance*, qui n'ont pas de synonymes dans la langue française.

en elle virtuellement et suréminemment. Saint Denis insinue cette raison quand il dit : « Dieu n'est ni ceci, ni « cela; il est tout, dans le sens qu'il est cause de tout. »

De plus, on peut dire que Dieu, étant l'être même subsistant par soi, il a toute la perfection de l'être. Pourquoi tel corps chaud n'est-il pas parfaitement chaud, sinon parce que la chaleur ne lui appartient pas tout entière? Supposez qu'il fût par lui-même la chaleur; il posséderait nécessairement toute la chaleur. Donc, puisque Dieu est l'être même subsistant, il a toute la perfection de l'être. Mais la perfection de l'être réunit les perfections de toutes les choses; car les choses sont parfaites à proportion de l'être qu'elles possèdent. Ainsi, Dieu renferme les perfections de toutes les créatures, aucune de toutes les perfections de l'être ne pouvant manquer à ce qui est l'être même subsistant par soi.

3. — Les créatures peuvent-elles être semblables à Dieu?

Nous lisons dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre « image et à notre ressemblance. » (Gen., XXVI.) — D'un autre côté, David s'écrie : « Nul n'est semblable à vous, Seigneur » (Ps. LXXXV); et Isaïe : « A qui avez-vous « assimilé Dieu? » (Isaïe, XL, 18.)

Ceci nous conduit à examiner si la créature peut être semblable à Dieu, et en quel sens on peut se servir de cette expression.

Lorsqu'une cause n'est renfermée dans aucune espèce ni dans aucun genre, ses effets ne peuvent avoir avec elle que des ressemblances très-imparfaites, et seulement d'analogie, en tant que l'être est commun à tous les êtres; ils ne lui ressemblent ni pour le genre, ni pour l'espèce. Telle

est la ressemblance que les créatures ont avec Dieu : elles lui ressemblent en tant qu'elles sont des êtres, et qu'il est le principe universel de tout être.

Lors donc que l'Écriture proclame que rien n'est semblable à Dieu, elle ne veut pas donner à entendre que les créatures n'ont aucune ressemblance avec le Créateur. Les êtres ressemblent, en effet, à Dieu et ne lui ressemblent pas : ils lui ressemblent par leur assimilation à ce qu'il n'est pas possible d'imiter parfaitement ; ils ne lui ressemblent pas en ce qu'ils s'éloignent de leur cause, non-seulement en degré comme le plus et le moins dans les couleurs, mais parce qu'ils n'ont avec elle aucun rapport d'espèce ou de genre. Mais, quoique l'on puisse dire que les créatures ressemblent à Dieu, on ne doit pas employer cette autre locution : Dieu ressemble aux créatures. Un portrait ressemble à un homme, un homme ne ressemble pas à son portrait.

QUESTION 5.

DU BON, EN GÉNÉRAL.

Identité du bon et de l'être. — En quoi ils diffèrent. — Que le bon implique un mode, une espèce et un ordre. — Que l'honnête, l'utile et l'agréable sont ses trois catégories.

Avant de parler de la bonté de Dieu, considérons un moment la nature du bon, en général.

1. — Le bon, dans la réalité des choses, diffère-t-il de l'être ?

Quoique le bon ne soit pas la même chose que l'être, dans notre manière de le concevoir, il n'en diffère pour-

tant pas en réalité ; il y ajoute seulement une idée d'appétibilité qui fait dire au Philosophe : « Le bon est ce que tous les êtres désirent. » Mais, comme les choses sont appétibles en raison de leur perfection, ainsi qu'on le voit par l'aspiration de chacune d'elles vers son propre perfectionnement, et qu'elles tirent toute leur perfection de leur propre actualité, il s'ensuit qu'elles sont bonnes dans la mesure de l'être qu'elles ont, car l'être est ce qui constitue l'actualité de tout. C'est pour cela que l'être et le bon sont identiques en réalité.

Le mot *être* nous présente seulement l'idée d'existence, par opposition à ce qui n'est qu'à l'état de possible. Chaque chose, en effet, a un être substantiel qui est l'être à son premier acte. Le bon réveille l'idée du désirable, à raison d'une certaine perfection qui rapproche un être de son acte dernier. De cette sorte, les choses qui ont atteint leur plus haut degré de perfection sont appelées absolument bonnes ; les autres sont dites bonnes sous certains rapports. L'acte premier de l'être contient déjà quelque bonté, et son acte dernier est encore l'être. Il est aisé de comprendre, par cette explication, ce mot de saint Augustin : « En tant qu'êtres, nous sommes bons ; » et cet autre de Boëce : « Autre chose est d'être bon, autre chose est d'exister comme être. »

2. — Notre esprit conçoit-il l'être avant le bon ?

« La première chose dans les créatures, dit le livre « des *Causes*, c'est l'être. » L'idée de l'être est effectivement celle qui se présente d'abord à notre esprit ; car, pour parler comme le Philosophe, les choses ne nous sont connues qu'autant qu'elles sont en acte. L'idée de l'être, exprimée par le nom, voilà l'objet propre de notre intelligence : celle du bon ne vient qu'après elle.

Exceptons, toutefois, l'ordre des causes, où le bon, qui est une cause finale, tient le premier rang ; car, dans toute opération, la fin est la cause des causes.

3. — Tout être est-il bon?

Écoutons saint Paul : « Toute créature de Dieu est « bonne, et Dieu est souverainement bon. » (Tim., IV, 14.)

L'être, c est Dieu, ou une créature de Dieu. Or, d'après l'Apôtre, toute créature de Dieu est bonne. Donc tout être est bon.

Par ce qui précède on a pu voir la preuve de cette vérité. En effet, tout être, comme tel, est en acte et parfait à un certain degré, puisque toute actualité de l'être est une perfection. L'être, considéré comme être, est donc bon.

Un être est mauvais pour manquer de quelque degré de l'être, et non pas parce qu'il est un être. L'homme est mauvais pour manquer de vertu. L'œil est mauvais parce qu'il est malade.

4. — Le bon est-il une cause finale?

Le bon renferme manifestement l'idée de cause finale. « Qu'est-ce qui nous détermine à faire quelque chose, « demande Aristote, sinon la fin et le bon?» Par là même que l'idée du bon éveille en nous celle du désirable et que tout le monde recherche ce qui est bon, il y a évidemment là une cause finale. Voyez si le bon, dans la succession des causes, ne se présente pas comme un but qui détermine la cause efficiente à l'action.

Le bon est donc une cause finale.

Il n'en est pas moins une cause efficiente sous un autre rapport. Dans une série d'effets, vous percevez d'abord comme cause efficiente l'être même, dont la perfection, à le considérer dans sa nature, consiste à produire un être semblable à lui. Mais, ici encore, la cause efficiente se rapporte à la fin et au bon comme à son objet propre. Aussi, quand saint Augustin disait : « Dieu nous a créés parce qu'il est bon », il parlait de la cause finale.

5. — Saint Augustin a-t-il bien caractérisé la nature du bon en le faisant consister dans le mode, l'espèce et l'ordre?

Oui, assurément. Voici ses paroles : « Le *mode*, l'*espèce* « et l'*ordre* se trouvent, comme biens généraux, dans tous « les ouvrages de Dieu. Il y a beaucoup de bien où ces « trois choses sont éminemment, et il y en a peu où elles « sont imparfaitement; il n'y en a pas où elles ne sont « point. »

Qu'est-ce que le mode?

Qu'est-ce que l'espèce?

Qu'est-ce que l'ordre?

On entend par le *mode* (*modus*) la mesure qui détermine la substance d'un être.

On entend par l'*espèce* le nombre des qualités qui, en spécifiant l'être, lui assignent une classification.

On entend par l'*ordre* le but pour lequel l'être a été créé.

Le *mode*, l'*espèce* et l'*ordre*, que l'Écriture désigne par *la mesure, le nombre* et *le poids*, sont les éléments constitutifs de tout ce qui est bon.

Le mal est une certaine privation du *mode*, de l'*espèce* et de l'*ordre*. Ces trois éléments de toute bonté sont réputés mauvais par imperfection et par déplacement : par imperfection, quand ils sont inférieurs à ce qu'ils devraient être; par déplacement, lorsqu'ils ne sont pas unis aux choses qui devraient les avoir (1).

6. — Les trois catégories du bon sont-elles l'*honnête*, l'*utile* et l'*agréable*?

Quoique cette division, à la première inspection, ne

(1) Ces notions trouveront leur application dans les traités des *actes humains*, des *vertus* et des *péchés*. On y verra que toute action qui réunit le mode, l'espèce et l'ordre qu'elle doit avoir, est bonne, tandis que celle qui manque de l'une de ces qualités est mauvaise par la privation d'un bien qu'elle aurait dû avoir : le mal, c'est la privation du bien. Le premier article de la 6e *Question* nous montrera l'importance de celui-ci par rapport à la bonté de Dieu.

paraisse convenir qu'au bien considéré par rapport à l'homme, néanmoins un regard plus approfondi fera voir qu'elle s'applique proprement au bien considéré dans sa nature même.

Une comparaison empruntée à l'ordre physique nous rendra cette vérité sensible.

Voyez le mouvement dans la nature. Les corps tendent vers un but. Pour arriver à ce but, ils emploient un moyen. Sont-ils arrivés au terme, ils s'y reposent.

De même, dans le mouvement de la volonté, il y a un but recherché comme bon, c'est-à-dire un terme désirable en soi : voilà l'*honnête*.

Il y a ensuite une sorte de milieu que l'on traverse pour aller au but ; c'est le moyen désirable en vue de la fin : voilà l'*utile*.

Il y a, enfin, ce qui arrête et fixe le mouvement de la volonté par la jouissance de l'objet désiré ; c'est l'*agréable*.

L'honnête, l'utile et l'agréable, ainsi qu'on le voit, ce n'est autre chose que le bien envisagé sous trois points de vue (1).

(1) Article important pour comprendre certains principes que l'on verra dans la suite, tels que celui-ci : Tout être agit pour un bien ; et encore : L'être ne peut se proposer que le bien.

QUESTION 6.

DE LA BONTÉ DE DIEU.

Que Dieu est bon, — souverainement bon, — seul bon par essence, — source de toute bonté.

1. — La bonté convient-elle à Dieu?

A qui la bonté pourrait-elle convenir, si ce n'est à Dieu? « Le Seigneur, nous dit la Sainte-Écriture, est bon pour « ceux qui espèrent en lui et pour les âmes qui le re« cherchent. » (Jérémie, *Lament.*, III, 25.)

Un être est bon en raison de ce qu'il est digne d'être recherché. Or, il est incontestable que chaque être veut sa propre perfection. Mais où se trouve la perfection des créatures, sinon dans une certaine ressemblance avec l'agent qui les a produits? L'agent lui-même contient donc une sorte d'appétibilité, et par là même une certaine bonté; car il est tel de sa nature que l'effet doit désirer quelque chose de lui, savoir : une participation à sa ressemblance.

Eh bien! Dieu est la première cause efficiente de toutes choses; donc il renferme en lui la bonté et l'appétibilité. Aussi saint Denis attribue-t-il la bonté à Dieu comme à la première cause efficiente, disant « que Dieu est bon parce « que tout vient de lui. »

On va peut-être objecter que, d'après ce qui a été dit, le bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre; choses qui ne conviennent pas à Dieu.

Mais, puisque le bon est en Dieu, comme dans sa cause, c'est à Dieu qu'il appartient de distribuer le mode, l'espèce et l'ordre; et, par conséquent, ces choses sont en lui comme dans une cause qui les distribue aux êtres qu'elle produit.

Toutes les perfections sont une certaine ressemblance de l'Être divin. En recherchant leur propre perfection, les créatures recherchent Dieu. Les créatures raisonnables tendent vers lui par la connaissance; les autres, par l'appétit naturel.

2. — Dieu est-il la bonté suprême ?

« Dieu, dit saint Augustin, est le souverain bien que « voient les esprits purifiés. »

Dieu est le bien absolu, et non pas la bonté seulement dans un genre ou dans un ordre de choses. Et, en effet, d'après ce qui précède, il est appelé bon parce que toutes les perfections désirables procèdent de lui, comme de la cause première des choses. Mais il faut remarquer qu'elles en procèdent comme d'un agent qui ne leur ressemble en rien, ni pour l'espèce, ni pour le genre. Car, si la ressemblance de l'effet avec la cause se manifeste sous une même forme lorsque la cause et l'effet sont de la même espèce, il en est tout autrement lorsque la cause est d'une autre nature que l'effet; la ressemblance se trouve alors d'une manière plus excellente dans la cause. Puis donc que le bien est en Dieu comme dans un être qui n'est pas de même nature que ses effets, il y est de la manière la plus excellente; et voilà pourquoi l'on dit que Dieu est la bonté suprême, ou qu'il est souverainement bon.

Le mot *souverainement* n'ajoute rien, pour le fond, à la bonté de Dieu; il se dit relativement à nous et aux autres créatures (1).

(1) La bonté se prend ici dans le sens du bien. Dieu est le souverain bien parce que de lui découlent tous les biens et qu'il ne saurait être comparé à aucun de ses effets que par suréminence.

3. — Dieu seul est-il bon par essence?

« Hors Dieu, dit Boèce, les êtres ne sont bons que par « participation. »

Il n'y a, en effet, que Dieu qui soit bon par son essence; lui seul, à l'exclusion de toutes les créatures, trouve son essence dans son être; lui seul possède substantiellement ce que les créatures n'ont que par accident; lui seul est à lui-même sa propre fin en même temps qu'il est la fin de tous les autres êtres; lui seul, en un mot, trouve dans son essence toutes les perfections. Donc il est seul bon, non par participation, mais essentiellement.

4. — Toutes les choses sont-elles bonnes de la bonté divine?

Toutes les choses peuvent être considérées comme bonnes de la bonté divine, dans le sens qu'elles proviennent de Dieu, qui est le premier principe en même temps que la cause efficiente et finale de toute bonté. Mais elles n'en méritent pas moins le nom de bonnes pour porter en elles un effet particulier de la bonté divine, duquel elles tirent formellement leur bonté propre et la dénomination qui leur convient. Il y a ainsi une bonté générale, qui est une, et à laquelle tous les êtres participent; puis, une multitude de bontés propres.

QUESTION 7.

DE L'INFINITÉ DE DIEU.

Dieu seul est infini par essence.

1. — Dieu est-il infini?

Les anciens philosophes, à qui la raison démontrait que tous les êtres découlent à l'infini du premier principe, ne se trompèrent point en disant que le premier principe est infini; mais ils tombèrent dans l'erreur quand ils en firent un corps.

Être infini, c'est n'être pas fini: or, toujours la matière est finie et limitée par sa forme; et la forme, de son côté, quand elle est unie à une matière, est finie et limitée par cette matière même qui l'individualise. Un corps, par conséquent, ne saurait être absolument infini.

Cela dit, remarquons que l'idée de perfection est bien mieux renfermée dans l'idée de forme que dans celle de matière, car la matière ne doit sa perfection qu'à la forme qu'elle revêt, tandis que la forme, au contraire, loin d'être perfectionnée par la matière, est plutôt restreinte par elle à tel ou tel corps. Si bien que, pour s'élever à l'idée de la perfection, il faut concevoir une forme qui ne soit ni déterminée ni limitée par la matière. Or, quelle est la plus complète de toutes les formes, si ce n'est celle qui nous est offerte par l'idée même de l'être? Il est donc assuré que Dieu, dont l'être n'est ni reçu ni communiqué,

qui est, au contraire, un être subsistant par lui-même, et que nous concevons comme une forme nécessairement simple, est infini.

L'infini qui lui est propre est l'infini absolu, et non pas l'infini quantitatif ou matériel. Du moment que Dieu subsiste en lui-même et par lui-même sans être reçu dans un autre être, l'infinité qui lui appartient se distingue de tous les autres infinis (1).

2. — Dieu seul est-il infini par essence?

Tout ce qui n'est pas Dieu vient de Dieu comme du premier principe; donc il n'y a que Dieu qui soit infini. Ceci est clair.

Quel serait-il cet infini en dehors de Dieu? — La matière? La matière sans forme est imparfaite; nous l'avons vu. Limitée par une forme, elle est finie. — La forme? Mais toute forme créée est nécessairement limitée par une nature déterminée, et ensuite nulle forme créée n'est son être à elle-même.

Ajoutons qu'il est contraire à la nature des choses que ce qui est créé soit absolument infini. Dieu lui-même, avec sa toute-puissance, ne saurait créer quelque chose d'absolument infini : est-ce qu'il pourrait créer une chose qui ne fût pas une créature?

Néanmoins, on doit convenir que l'être fini peut être infini sous quelque rapport.

La matière, par exemple, bien que finie, conserve l'aptitude à recevoir une infinité de formes accidentelles. Le bois, qui dans sa nature est fini, n'est-il pas infini sous un rapport, en ce qu'il peut changer de figure indéfiniment?

3. — Peut-il y avoir un infini actuel en étendue ou en grandeur?

Nous n'hésitons pas à répondre négativement.

(1) « Je ne saurais concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'être infini-« ment parfait ou infini en tout genre. » (Fénelon.)

Aucun corps, soit physique, soit mathématique, ne saurait être infini. D'abord, quand vous établiriez qu'un corps est infini en étendue, notez, en passant, qu'il ne s'ensuivrait pas qu'il soit infini par essence. Son essence sera toujours limitée à une espèce par la forme, à une individualité par la matière. Mais prouvons directement que les choses créées ne sont pas même infinies en étendue.

Tout corps physique à nécessairement une forme substantielle déterminée; il a des accidents limités : et comment avec cela serait-il infini?

En outre, tout corps physique a un mouvement physique. Qu'on dise quel mouvement pourrait avoir un corps infini! Le corps qui se meut, soit en ligne droite, soit dans un mouvement circulaire, sort de son lieu. Or, cela pourrait-il arriver à un corps infini, qui occuperait à la fois tous les lieux? Voilà pour les corps naturels.

Un corps infini ne pourrait sortir de son lieu pour se mouvoir en ligne droite, puisqu'il occuperait tous les lieux. Il ne pourrait pas non plus avoir un mouvement circulaire; car, dans ce mouvement, une partie du corps passe à l'endroit occupé auparavant par une autre partie, ce qui est impossible dans un corps sphérique qui serait infini. En effet, supposons que deux lignes partent du même centre; il est clair qu'elles seront d'autant plus écartées entre elles qu'on les prolongera davantage. Or, si, par hypothèse, le corps est infini, les lignes seront infiniment écartées à leur extrémité, et l'une ne pourra jamais arriver à la place de l'autre.

Arrivons au corps mathématique. On sait qu'il se distingue des autres en ce que l'on n'y considère que la quantité. Or, si nous nous représentons un corps mathématique comme existant réellement, il faut que nous le concevions sous une forme quelconque; car aucun être n'est en acte que par sa forme. Mais la forme de la quantité est alors

une figure; et si le corps mathématique est une figure, il est fini : car la figure est comprise dans une ou plusieurs limites.

Concluons qu'il n'y a point d'infini actuel en étendue ou en grandeur.

4. — Peut-il y avoir un infini dans les êtres multiples?

Il n'y a pas d'infini actuel en multiplicité, pas plus qu'il n'y a d'infini actuel en grandeur.

Il faut, en définitive, que toute multiplicité rentre dans une espèce, et elle ne peut rentrer par sa nature que dans l'espèce des nombres, dont aucun n'est infini, parce que tout nombre est une multitude qui a pour mesure l'unité. Il ne peut donc y avoir de multitude actuellement infinie, ni par soi, ni par accident. De plus, la multiplicité se compose de choses créées, et conséquemment finies.

Mais si la multiplicité n'est pas infinie en acte, elle peut l'être en puissance; c'est une conséquence de la division de la grandeur. En effet, plus vous divisez un objet, plus le nombre des parties est considérable. D'où il est aisé de voir que, si l'infini existe en puissance dans la divisibilité de la matière, il existe de même en puissance dans l'accroissement de la multitude; les nombres s'ajoutent aux nombres indéfiniment.

QUESTION 8.

DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES ÊTRES.

Dieu seul est en tout et partout, par son essence, par sa puissance et par sa présence.

1. — Dieu est-il en toutes choses?

Dieu est intimement dans toutes les choses, non comme une partie de leur essence ou comme un de leurs accidents, mais comme l'agent est présent à ce qu'il fait. Ne faut-il pas que l'agent soit en rapport immédiat avec l'être sur lequel il opère? Or, Dieu étant l'être par essence, la créature ne peut être que son effet propre, comme l'ignition est l'effet du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses non-seulement à leur origine, mais tant que dure leur existence; c'est ainsi que le soleil continue de produire la lumière dans l'air tant que l'air est illuminé.

Dieu est donc présent à l'être d'une chose autant de temps qu'elle existe. Mais l'être, n'est-ce pas ce que les créatures ont de plus intime et de plus profond? Oui, assurément, puisqu'il est la forme de tout ce qui existe.

On le voit, Dieu est en toutes choses, et de la manière la plus intime, comme produisant l'être de tout, bien qu'il soit au-dessus de tout par l'excellence de sa nature.

Nous pouvons-nous servir de cette locution : « Tout est en Dieu, » parce que Dieu renferme tout à la manière des choses spirituelles qui, comme l'âme par rapport au corps, contiennent les choses dans lesquelles elles sont. Il est pareillement permis d'employer cette autre

expression : « Tout est près de Dieu, » puisque tout a Dieu en soi et que tout est en Dieu. Remarquons toutefois que, si la nature des êtres vient de Dieu, il n'en est pas de même de leur dépravation par le péché. C'est pourquoi quelqu'un qui dirait que Dieu est dans les démons devrait ajouter ceci : En tant qu'ils ont l'être. Mais l'on dira, sans restriction, que Dieu est dans les choses dont la nature n'est pas dépravée. Tel est le sens de ces paroles d'Isaïe : « C'est vous, Seigneur, qui faites en « nous toutes nos œuvres. » (Isaïe, XXVI, 12.)

2. — Dieu est-il partout?

Dieu est partout. Il disait lui-même au prophète Jérémie : « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre? » (Jérém., XXIII, 24.) Son omniprésence est évidemment une suite des vérités précédentes. Il est partout, non-seulement parce qu'il donne l'être, la puissance et l'action à ce qui remplit les lieux, mais encore parce qu'il est le créateur des lieux eux-mêmes, auxquels il confère la vertu de recevoir les objets. Sans doute il n'est localisé nulle part à la façon des corps qui, par leur impénétrabilité, bannissent les autres corps du lieu où ils sont; mais il est partout à la manière des substances spirituelles, sans exclure les autres êtres.

Les êtres spirituels, indivisibles de leur nature, existent dans les lieux par leur puissance, et non par aucune dimension qui se puisse calculer; aussi n'ont-ils pas pour mesure les limites du lieu où ils sont présents : ils peuvent être encore ailleurs. C'est ce qui a lieu, en général, pour l'essence de toutes les choses. La blancheur, par exemple, considérée dans son essence, n'est-elle pas tout entière à la fois dans une surface et dans chaque partie de cette surface, du moins pour les propriétés qui caractérisent son espèce? Notre âme n'est-elle pas tout entière dans chaque partie de notre corps? Ces similitudes doivent nous aider à concevoir que Dieu est tout entier présent dans chaque lieu, et dans tous les lieux en même temps.

3. — A-t-on bien défini l'existence de Dieu dans les

choses en disant qu'il est dans toutes par son *essence*, par sa *puissance* et par sa *présence?*

Voici ce que dit saint Grégoire dans le Commentaire sur le *Cantique des Cantiques* : « Dieu est d'une manière gé« nérale dans tous les êtres par sa présence, par sa puis« sance et par sa substance; mais il est familièrement dans « certaines créatures par sa grâce. »

Dieu est dans tous les êtres de deux manières. Il y est d'abord comme cause agissante, et c'est ainsi qu'il est dans toutes les choses qu'il a faites. Il est ensuite par sa grâce dans la créature raisonnable qui l'aime actuellement ou habituellement; c'est de la sorte qu'il est dans les saints.

Pour savoir comment il existe de la première façon dans toutes les choses créées, on peut prendre des comparaisons dans les affaires humaines.

On dit qu'un roi est dans tout son royaume par sa puissance, encore bien qu'il ne soit pas personnellement présent partout. On dit qu'une personne est par sa présence dans tout ce qu'elle a sous ses regards et dans sa dépendance, quoiqu'elle ne soit pas substantiellement dans chaque partie de sa maison. On dit encore qu'un être est par sa substance ou son essence dans un lieu, quand sa substance se trouve dans ce lieu même. Voilà le langage humain.

Eh bien! Dieu est dans tous les êtres par sa *puissance*, parce que tout est soumis à son pouvoir.

Ceci va contre les Manichéens, qui prétendaient que les choses visibles et corporelles étaient assujetties au mauvais principe.

Il est dans tous les êtres par sa *présence*, parce que tout est à nu et à découvert pour ses yeux.

Cette vérité condamne ceux qui disent avec l'impie, dans Job :

« Dieu se promène sur la voûte des cieux et ne considère pas nos « œuvres. » (Job, XXII, 11.)

Il est dans tout par son *essence*, parce qu'il est dans tout comme cause de l'être; non pas qu'il fasse partie de l'essence des choses, mais en tant qu'il est la cause de tout ce qui existe.

Dieu a créé toutes les choses immédiatement, contrairement à la doctrine de ceux qui ont prétendu qu'il n'a créé qu'un certain nombre d'êtres chargés d'achever son ouvrage.

4. — Dieu seul est-il partout?

Une chose existe partout lorsque, dans toute hypothèse possible, elle est nécessairement en tout lieu tout entière et par soi.

Or, c'est là le propre exclusif de Dieu. Imaginons, en effet, un nombre infini de lieux par-delà ceux qui existent; il y sera nécessairement, puisque rien n'existe que par lui. Si nombreux donc que soient les lieux qui existent, Dieu est dans chacun d'eux, non par ses parties, puisqu'il n'en a pas, mais par lui-même; et c'est là ce qui s'appelle être partout absolument.

Qu'on ne nous parle pas d'un corps qui soit partout, de l'univers, par exemple. Un corps n'est pas tout entier dans tous les lieux primairement; il n'y serait, au plus, que par ses parties. Il n'y est pas non plus par soi; car, si l'on supposait d'autres lieux que ceux qui existent, ce corps n'y serait pas.

QUESTION 9.

DE L'IMMUTABILITÉ DE DIEU.

Que Dieu seul est immuable.

1. — Dieu est-il immuable?

Le Seigneur a dit au prophète Malachie : « Je suis Dieu et je ne change pas. » (Mal., III, 6.)

Que Dieu soit immuable, c'est une conséquence qui dérive nécessairement des vérités précédentes.

Premièrement. N'avons-nous pas démontré qu'il y a un premier être appelé Dieu, acte pur, sans composition, ne renfermant rien qui soit simplement en puissance? Or, tout ce qui change est en puissance sous ce rapport. Donc Dieu ne change pas.

Secondement. Tout être qui change acquiert quelque chose; il devient ce qu'il n'était pas. Il en est de même de celui qui est mû; il est après ce qu'il n'était pas avant. Or, que peut acquérir l'être infini qui renferme en lui-même toute la plénitude de l'être et de la perfection?

On voit donc que le mouvement, la mutabilité, le changement sont incompatibles avec la nature divine (1).

On objecte ce que dit saint Jacques : « Approchez-vous de Dieu, « et il *s'approchera* de vous. » (Epître, IV, 8.) Mais chacun com-

(1) « L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immutabilité..... « et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être « pas. Or l'être est, et il est connu avant la privation qui est non-être. Avant « donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une « qui est toujours la même et qui ne souffre pas le déclin. » (Bossuet.)

prend aisément que ces expressions et mille autres de la Sainte-Écriture sont des expressions figurées. Ne dit-on pas tous les jours que le soleil entre dans un appartement, ou qu'il en sort, pour exprimer que ses rayons commencent ou cessent d'y briller? Pareillement on dit que Dieu s'approche ou s'éloigne de nous, suivant que nous participons à la bénigne influence de sa grâce ou que nous en sommes privés.

2. — Dieu seul est-il immuable?

Parcourez la création, vous verrez que tous les êtres subissent la loi du changement.

Saint Augustin a dit : « Les choses que Dieu a faites, par « là même qu'elles sortent du néant, sont assujetties au « changement. » C'est qu'en effet, comme il dépendait de Dieu de les appeler à l'existence, il dépend également de sa volonté de leur conserver l'être, de sorte qu'elles retomberaient dans le néant s'il leur retirait son action.

Les créatures peuvent donc changer par la puissance qui est en Dieu. Ne dites pas, conséquemment, qu'il y en a d'immuables; ce serait dire que Dieu n'est pas l'arbitre suprême de la vie et de la mort, de l'être et du néant.

Par sa nature même, toute créature est muable sous quelque rapport. Les substances immatérielles elles-mêmes sont muables par rapport à leur fin, car elles peuvent tomber, par la libre élection, du bien dans le mal; et puis elles sont muables à l'égard des lieux, leur essence n'étant pas partout. Or, rien de tout cela ne se peut dire du premier Être, qui remplit tout par son infinité. Donc l'immutabilité est un attribut qui appartient en propre à Dieu seul (1).

(1) « Toujours et partout digne de nos adorations et de notre amour, Dieu seul « demeure, tandis que tout passe sous nos yeux et que les œuvres les plus fermes

QUESTION 10.

DE L'ÉTERNITÉ DE DIEU.

Définition de l'éternité. — Dieu seul est éternel. — En quoi le temps diffère de l'éternité. — Qu'est-ce que l'*éviternité*.

1. — Qu'est-ce que l'éternité?

« L'éternité, répond Boëce, est la possession entière, si-« multanée et parfaite, d'une vie sans limites. »

La définition est irréprochable.

Notre esprit est ainsi fait que nous arrivons au simple par le composé : c'est l'idée du temps qui nous donne la notion de l'éternité. — Or, qu'est-ce que le temps? Le temps c'est la mesure du mouvement.

En effet, comme dans tout mouvement il y a succession et qu'une partie vient après une autre, quand nous comptons un *avant* et un *après*, nous avons l'idée du temps, qui n'est rien autre chose que celle d'antériorité et de postériorité appliquée à des objets qui se meuvent.

Que si maintenant nous imaginons une existence qui soit par sa nature même en dehors de tout mouvement, une chose immobile par son invariable uniformité, nous avons la notion de l'éternité.

De plus, parce qu'il y a dans tout mouvement un commencement et une fin, on dit avec raison que ce qui com-

« de la main des hommes rendent tôt ou tard par leur chute un hommage écla-« tant à son immutabilité. » (Frayssinous.)

mence et ce qui finit arrive dans le temps et est mesuré par le temps. Mais ce qui est absolument immuable ne saurait avoir ni commencement ni fin, puisque, dans une semblable existence, la succession n'est pas possible.

Il est aisé de voir par là que deux choses appartiennent essentiellement à l'éternité : être sans limites, c'est-à-dire sans commencement ni fin ; voilà la première. Voici la seconde : n'avoir point de succession, et, en conséquence, exister simultanément.

Or, ces deux propriétés de l'éternité sont parfaitement indiquées dans la définition donnée par Boëce. Le mot *possession* y désigne l'immutabilité et l'indéfectibilité de ce qui est éternel ; car posséder, c'est jouir d'une chose en toute sécurité. Le mot *entière* nous marque que cette possession a tout ce qu'elle peut avoir. Pour écarter l'idée du temps, la définition dit que l'éternité est *simultanée ;* et, quand elle ajoute l'expression *parfaite*, elle fait entendre qu'il ne s'agit pas de cet instant rapide dont nous jouissons actuellement et qui nous échappe. Ce qui est véritablement éternel n'est pas seulement une chose, c'est un être vivant ; de là le mot *vie*, — qui figure dans cette définition.

2. — Dieu est-il éternel ?

« *Le Père est éternel*, *le Fils est éternel*, *le Saint-Esprit* « *est éternel*, » dit le symbole de saint Athanase.

L'immutabilité nous donne l'idée de l'éternité, comme le mouvement produit l'idée du temps ; la discussion précédente nous l'a fait voir. Puisque Dieu est souverainement immuable, il est donc souverainement éternel.

Il y a plus, il est son éternité. En effet, il est son être permanent et uniforme ; en d'autres termes, comme il est son essence, il est son éternité.

Je sais que saint Augustin a dit que Dieu est l'auteur de l'éternité. Mais il faut entendre cela de l'éternité communiquée ; — Dieu donne son éternité à certaines créatures dans la même proportion qu'il leur donne son immutabilité.

Si l'Écriture attribue parfois à Dieu le passé, le présent et le futur, c'est que son éternité renferme tous les temps. Quand elle dit que Dieu règne au delà de l'éternité, cela signifie que, la durée des siècles fût-elle éternelle, Dieu régnerait cependant au delà, vu que, son éternité étant simultanée, elle est par là même plus parfaite qu'aucune autre. — Au fond, l'éternité n'est autre chose que Dieu même (1).

3. — Dieu seul est-il éternel?

Dieu seul n'a pas commencé d'être ; donc il est seul éternel. Lui seul est absolument immuable ; donc encore il est seul éternel : car l'éternité, c'est l'immutabilité.

Ne soyons pas surpris que la Sainte-Écriture prête à de certaines choses la dénomination d'éternelles.

Ces choses sont appelées éternelles parce qu'elles participent à l'éternité en tant que Dieu leur a donné l'immutabilité. Telles sont les montagnes, les collines ; tels sont surtout les anges, les bienheureux qui, impérissables dans leur être, jouissent au sein de l'éternité de la contemplation de Dieu.

Et voilà pourquoi on dit que ceux qui voient Dieu ont la vie éternelle ; comme dans ces paroles de saint Jean : « La vie éternelle est de vous « connaître, vous le seul Dieu véritable. » (Jean, XVI, 3.)

(1) « Dieu, dit-on, est incompréhensible : il est vrai, vous ne comprenez pas son « éternité. Mais l'éternité d'un être quelconque est rigoureusement démontrée : par « là même que quelque chose est aujourd'hui, il faut nécessairement que quelque « chose ait toujours été. Car si, avant tout ce qui a commencé, quelque chose « n'existait pas, il n'y avait donc que le néant ; et s'il n'y avait eu que le néant, « il n'y aurait que le néant encore : le néant ne peut rien produire.

« Il est donc un être incréé, éternel, existant avant tous les temps ; jamais il « n'a eu de commencement, jamais il ne finira. La mesure de sa durée passée, « c'est l'éternité ; la mesure de sa durée future, c'est encore l'éternité. C'est « ce qui a fait dire à Pascal : « L'homme est *un point* placé entre deux « éternités. »

« Que cet être éternel soit Dieu ou la matière, nous ne l'examinerons point « ici. Voilà toujours les athées forcés d'admettre l'éternité d'un être quelconque ; « et quoi néanmoins de plus incompréhensible ! » (Frayssinous.)

Pour l'enfer, il est éternel, parce qu'il n'aura pas de fin; mais, à proprement parler, c'est le temps plutôt que l'éternité qui lui appartient. « Les damnés, dit Job, passeront des eaux glaciales à une chaleur extrême. » (Job, XXIV, 19.) Par où l'on voit que les peines des damnés changent. Voilà pourquoi le Psalmiste a dit : « Leur temps, ce sont les « siècles » (Ps. LXXX, 16); quoique ailleurs on lise : « Allez, maudits, au feu éternel. » (Matth., XXV, 41.)

4. — Quelle est, en définitive, la différence du temps et de l'éternité?

Il faut bien se garder de confondre l'un avec l'autre. Mais sur quoi se fonde la distinction? Est-ce, comme quelques-uns l'ont dit, sur ceci : que l'éternité n'a ni commencement ni fin, tandis que le temps a l'un et l'autre?

Ce n'est là qu'une différence accidentelle.

Quand on supposerait, avec ceux qui professent l'éternité du mouvement, que le temps a toujours été et qu'il sera toujours, il y aurait encore une différence essentielle entre le temps et l'éternité.

Laquelle? — L'éternité est simultanée, le temps est successif; l'éternité mesure l'être permanent, le temps mesure le mouvement : le temps et l'éternité ne s'appliquent pas aux mêmes êtres.

5. — Entre le temps et l'éternité, il y a comme un terme moyen : c'est la *pérennité, l'ævum, l'éviternité,* selon l'expression de quelques-uns.

L'éternité étant la mesure de l'être permanent, un être sera d'autant moins éternel qu'il sera moins permanent. Or, il est des choses qui sont si peu permanentes que leur être sert de sujet au changement, s'il n'est le changement même ; tels sont les corps matériels et le mouvement. Ici la mesure de la durée, c'est le temps. D'autres ont un

caractère plus permanent. Leur être n'est ni le changement, ni le sujet du changement, bien que, accidentellement, elles ne soient pas exemptes d'une certaine variation, soit en acte, soit en puissance. Ce sont les corps célestes, dont l'être substantiel n'est pas soumis au développement, et qui, s'ils changent, ne changent que de lieu; ce sont surtout les anges, qui ont tout à la fois l'immutabilité de nature et la mutabilité locale avec la liberté d'intelligence et d'affection. Ce qui mesure cette catégorie d'êtres, nous l'appelons l'*ævum*, ou l'*éviternité*. L'éternité étant, comme nous l'avons dit, la mesure de l'être tout à fait immuable, l'éviternité est le moyen terme entre elle et le temps. L'éternité, en effet, n'a ni antériorité ni postériorité. Le temps a l'un et l'autre. L'éviternité n'a en soi ni l'antériorité ni la postériorité; mais elle peut les admettre.

6. — Le temps est un, l'éternité est une. — N'y a-t-il aussi qu'une seule *éviternité* ? Les docteurs sont partagés sur ce point.

La solution de ce problème dépend de l'opinion que l'on admettra sur les substances spirituelles.

Sont-elles sorties de la main créatrice avec une certaine égalité de nature et de perfection, et dès l'origine des choses; ou bien procèdent-elles de Dieu d'après une certaine progression hiérarchique? — Dans la première opinion, il y a plusieurs *éviternités*, parce qu'il y a plusieurs êtres perpétuels qui appartiennent au même ordre, dès le commencement, par leur origine. — Dans la seconde, qui nous paraît la mieux fondée, il faut dire qu'il n'y a qu'une seule *éviternité ;* car si chaque être est mesuré par le plus simple de son genre, les êtres éviternels le sont par le

premier de leur ordre, qui est d'autant plus simple qu'il l'emporte davantage par sa supériorité.

QUESTION 11.

DE L'UNITÉ DE DIEU.

Idée de l'unité et de la multiplicité. — Dieu est un, — souverainement un.

1. — L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être?

On pourrait croire, au premier aperçu, que l'unité apporte à l'être quelque chose qui le restreint. On se tromperait. L'unité ne restreint pas l'être; elle en exclut seulement l'idée de toute division. Être ou être indivisé, c'est la même idée : l'être et l'unité sont deux choses identiques.

En effet, si vous supposez qu'un être est parfaitement simple, il est indivisible sous tous les rapports et dans toute hypothèse. Si vous supposez qu'un être est composé, il n'existe que quand ses parties, unies ensemble, forment son être. Divisez-les, il n'existe plus.

Par où l'on voit que l'être de tout consiste dans l'indivision, et que toute chose ne conserve son être qu'à la condition de conserver son unité. Par conséquent, l'unité n'a rien de réel en dehors de l'être; ainsi elle n'est pas une limite.

Nous ne parlons pas ici, on le comprend, de l'unité principe du

nombre ; celle-ci, nous en convenons, ajoute quelque chose qui est du genre de la quantité, puisque le nombre qui se compose d'unités est une quantité. Nous entendons l'unité qui correspond à l'être. Celle-là n'ajoute à l'être que la négation de toute division.

2. — L'unité est-elle opposée à la multiplicité?

Unité, multiplicité, voilà deux choses opposées. Car, en quoi consiste l'idée d'unité? Dans l'indivision. En quoi consiste celle de multiplicité? Dans la division. Donc nous avons raison d'affirmer que l'unité est opposée à la multiplicité.

Mais elle lui est opposée de deux manières.

D'abord, le *un*, qui est le principe du nombre, est opposé à la pluralité, que l'on appelle quantité, comme la mesure l'est à la chose mesurée.

Ensuite, nous avons vu que le *un*, dans un autre sens, est identique avec l'être. Comme donc l'indivis est opposé au divisé, l'unité est pareillement opposée à la multiplicité par privation, en tant qu'elle exclut la division.

3. — Dieu est-il un?

Sans recourir à la révélation où nous lisons : « Écoute, « Israël, le Seigneur notre Dieu est le Dieu unique » (Deut., IV, 4), on peut démontrer l'unité de Dieu par plusieurs preuves.

Premièrement, par sa simplicité. — Les attributs qui font que Socrate est un homme sont communicables à plusieurs hommes sans doute. Mais ce par quoi Socrate est cet homme nommé Socrate n'appartient qu'à un seul être qui est Socrate. Admettez que Socrate est homme en vertu de ce qui fait qu'il est tel homme appelé Socrate ; alors, de même qu'il ne peut pas y avoir plusieurs Socrate,

il ne pourra non plus y avoir plusieurs hommes. Or, c'est précisément ce qui arrive par rapport à Dieu. (Q. 3, a. 3.)

Nous avons prouvé qu'il est lui-même sa nature. Que s'ensuit-il? Il s'ensuit que, par là même qu'il est Dieu, il est tel Dieu. Donc il est seul.

Deuxièmement, par sa perfection infinie. — Dieu a toute la perfection de l'être. Or, s'il y avait plusieurs Dieux, il y aurait nécessairement entre eux quelques différences. L'un aurait des propriétés que n'aurait pas l'autre. Dès-lors il y en aurait un qui ne serait pas absolument parfait, savoir, celui qui souffrirait la privation. Il est donc impossible qu'il y en ait plusieurs (1).

Troisièmement, par l'unité qui règne dans l'univers. Qui ne sait que, dans la nature entière, les êtres sont subordonnés les uns aux autres? A coup sûr, des créatures si différentes qui ne seraient pas réglées par un ordonnateur unique ne formeraient pas un ensemble si bien lié; car l'unité produit de soi l'unité, tandis que la pluralité ne l'engendre que par accident, dans le cas, par exemple, où, la multitude se trouvant unanime, elle rentre sous l'unité elle-même. Aussi l'unité de l'ordre est-elle établie plus sûrement par un seul être que par plusieurs. La conséquence de ceci, c'est que le premier principe est un et parfait, puisque, comme nous le voyons, il ramène tout à un seul et même ordre. Ce premier principe n'est autre que Dieu.

4. — Dieu est-il souverainement un?

Puisque le *un* est un être indivisé, pour qu'une chose

(1) « S'il y avait plus d'un Dieu, il y en aurait une infinité. S'il y en avait une « infinité, il n'y en aurait point. Car, chaque Dieu n'étant que ce qu'il est, il serait « fini, et il n'y en aurait point à qui l'infini ne manquât; ou il en faudrait entendre un qui contînt l'infini, et qui dès lors serait seul. » (Bossuet.)

soit souverainement une, il suffit qu'elle soit souverainement être et souverainement indivisible.

D'abord Dieu est souverainement être; il est l'être même subsistant, l'être sans limites, l'être infini.

Ensuite il est souverainement indivisible; il n'est pas divisé en acte, et il n'est pas divisible en puissance; il est simple à tous égards.

Donc il est souverainement un. « Parmi les choses « unes, dit saint Bernard, l'unité de la divine Trinité « tient le premier rang. »

QUESTION 12.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU.

Vision de l'essence divine. — Comment elle s'opère. — Ses effets. — De quelle manière on y parvient. — Rôle de la raison et de la grâce.

1. — Une intelligence créée peut-elle voir Dieu dans son essence?

Il est écrit dans saint Jean: « Nous verrons Dieu tel qu'il « est. » (Jean, III, 2.) Donc une intelligence créée peut voir Dieu dans son essence.

Quel est effectivement l'être le plus intelligible et le plus saisissable en lui-même, sinon celui qui a le plus d'existence actuelle? Dieu, qui est une actualité pure et en qui rien n'est à l'état seulement possible, est, conséquem-

ment, souverainement intelligible en soi. Il est vrai, une chose souverainement intelligible en elle-même peut, précisément par l'éclat de sa splendeur, se dérober à l'intelligence créée. Mais il n'en est pas ainsi de l'essence divine, car s'il nous était interdit de la voir, il faudrait dire de deux choses l'une : ou que nous n'arriverons jamais au souverain bonheur, ou que le bonheur parfait se trouve ailleurs qu'en Dieu, — deux assertions qui contrediraient également la foi et la raison : d'abord la foi, qui nous enseigne que la perfection dernière de la créature raisonnable consiste dans la source même de son être, et que plus elle s'en approche, plus elle se perfectionne ; ensuite la raison, par laquelle nous savons qu'il y a en nous un désir naturel de connaître la cause des effets qui sont devant nos yeux. Il est impossible qu'un tel désir, d'où naît le sentiment de l'admiration, soit vain ; et cependant il le serait si notre esprit ne devait jamais s'élever à la cause première des choses. Tout le monde doit donc reconnaître que nous sommes appelés à voir Dieu même et à contempler sa divine essence.

Nous ne voulons pas dire par là que nous comprendrons Dieu, qui est incompréhensible : le voir en lui-même, ce n'est pas le comprendre (1).

2. — Sera-ce par quelque similitude que nous verrons Dieu ?

Notre intelligence, on ne saurait le nier, est une similitude dérivée de l'intelligence suprême ; et, sous ce rapport, on pourrait soutenir que nous verrons Dieu par une similitude, c'est-à-dire par notre faculté visuelle qui,

(1) Cette question de la vision de l'essence divine est amplement traitée dans le supplément. (Q. 92, a. 1.)

quand on parle de la grâce, de la gloire ou de la nature, est toujours une image de la suprême intelligence. Mais, du côté de l'objet qui s'unira à elle, il est certain que ce ne sera pas une similitude créée qui lui donnera la vue de l'essence divine. — Quelle est, en effet, l'image créée qui pourrait représenter la divine essence? Nous l'avons observé ailleurs, on n'arrive pas même par les images corporelles à la connaissance des esprits : à bien plus forte raison n'arrivera-t-on jamais par elles à voir l'essence de Dieu. — Y a-t-il une ressemblance créée qui puisse montrer une essence qui est son être à elle-même? Les similitudes prises au sein de la création sont toujours limitées par quelque endroit : comment représenteraient-elles l'être illimité qui renferme en soi d'une manière suréminente tout ce qu'un esprit peut nommer et comprendre? Dire qu'on verra Dieu par une image ou par quelque similitude, ce serait dire qu'on ne le verra pas dans son essence.

Quoi qu'il en soit, nous convenons que, pour voir Dieu en essence, notre intelligence a besoin d'une lumière divine qui lui imprime une certaine ressemblance avec Dieu même en la fortifiant de manière qu'elle puisse soutenir l'éclat de la divine essence, et c'est en effet ce qu'insinue cette parole du Psalmiste : « Dans votre lumière, Seigneur, « nous verrons la lumière; » mais nous n'admettons pas qu'une similitude créée doive nous faire voir l'essence divine, par la raison simple qu'il n'y en a aucune qui puisse la représenter telle qu'elle est.

3. — Dieu peut-il être vu des yeux du corps?

« Personne, dit très-bien saint Augustin, n'a jamais vu « Dieu, comme nous voyons les choses sensibles, des yeux « du corps. » Ce qui est incorporel ne saurait effectivement

tomber sous nos sens ; ce qui est immatériel n'est perçu que par notre esprit. Ainsi Dieu ne peut être vu ni des yeux de notre corps, ni par aucune de nos facultés sensitives.

Job disait : « Je verrai Dieu dans ma chair. » (Job, XIX, 26.) — Cela est vrai ; mais Job veut exprimer qu'il verra Dieu après la résurrection des corps. Il n'en résulte pas qu'il verra l'essence divine avec les yeux de son corps.

Isaïe a vu Adonaï sur un trône élevé. (Isaïe, VI, 1.) Mais on doit savoir que l'Écriture nous montre les choses divines sous l'image des choses sensibles. La vision imaginative ne voit pas l'essence de Dieu ; elle voit seulement certaines formes qui sont produites pour la représenter par des similitudes.

4. — L'intelligence créée peut-elle voir l'essence divine par ses propres forces ?

Quand l'intelligence créée voit l'essence de Dieu, ce n'est point par ses propres forces. « La vie éternelle, nous dit « saint Jean, consiste à vous connaître, vous, le seul vrai « Dieu. » (Jean, XXII, 3.) Ce qui marque que la vie éternelle consiste à connaître Dieu. Or, nous lisons dans saint Paul : « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. » (Rom., VI, 23.) Si la grâce de Dieu est la vie éternelle et que la vie éternelle soit de connaître Dieu, c'est par la grâce, et non par nos propres forces, que nous arrivons à voir l'essence divine.

Toute connaissance s'opère par la présence de l'objet connu dans l'être connaissant, qui, toutefois, ne l'embrasse que selon sa nature propre ; de sorte que la connaissance chez les êtres suit le mode de leur nature. Lors donc que le mode d'être de la chose connue dépasse celui de l'être qui la connaît, la connaissance que celui-ci en acquiert dépasse nécessairement ses forces naturelles.

Par là il est aisé de voir qu'il n'y a que l'intelligence di-

vine qui soit capable de connaître naturellement l'être subsistant par soi. Aucune intelligence créée n'étant son être à elle-même, une telle connaissance dépasse la portée naturelle de toutes les créatures.

Ainsi l'esprit créé ne saurait connaître l'essence divine si Dieu même ne s'unit à lui par sa grâce, en se rendant un objet intelligible. Cette vérité s'applique aux anges aussi bien qu'à nous (1).

5. — Faut-il une lumière créée pour voir l'essence de Dieu?

Que l'intelligence créée ait besoin d'une lumière créée pour voir l'essence divine, c'est une vérité certaine.

« Dans votre lumière, dit le Psalmiste, nous verrons la « lumière. » (Ps. xxxv, 10.)

Tout être qui s'élève au-dessus de sa sphère naturelle doit y être disposé par une force d'une autre nature que la sienne. C'est pourquoi, lorsque les intelligences créées voient Dieu en essence et que l'essence même de Dieu devient intelligible pour elles, il faut qu'elles reçoivent une vertu surnaturelle qui les dispose à cette vision béatifique dont elles sont incapables par là même qu'elles sont finies. Nous avons dit, en effet, que la grâce seule peut leur donner ce pouvoir.

Cette augmentation des forces intellectuelles, nous l'appelons *illumination*, comme nous nommons *lumière* l'objet intelligible qui la produit. Cette divine lumière est désignée dans ces paroles de l'Apocalypse : « La clarté de Dieu « illumine la cité céleste » (Apoc., xxi, 23), c'est-à-dire la

(1) « La présomption, mère de l'erreur, se trouve arrêtée quand on voit que « l'intelligence ne peut mesurer toute la nature divine : alors l'esprit humain re« cherche la vérité avec plus d'humilité. » (*Sum. contra Gent.*)

société des bienheureux qui voient Dieu. Et les effets de cette lumière, qui sont de nous donner une forme divine en nous rendant semblables à Dieu, sont marqués dans cet autre passage : « Nous savons que, lorsque Dieu nous « apparaîtra, nous lui serons semblables. » (Jean, III, 2.)

La lumière créée qui procure ainsi à l'entendement la puissance de voir l'essence de Dieu ne rend pas cette essence intelligible, car elle l'est par elle-même; mais elle augmente notre faculté intellectuelle : c'est ainsi que la lumière physique est nécessaire à la vue des objets extérieurs.

Cette lumière de gloire n'est ni une image, ni un miroir ; mais elle est un moyen à l'aide duquel on perçoit sans intermédiaire l'essence infinie.

6. — Parmi les bienheureux, les uns voient-ils l'essence divine d'une manière plus parfaite que les autres ?

« Une étoile, dit saint Paul, diffère en clarté d'une autre « étoile. » (1 Cor., XV, 40.)

Cette inégalité des bienheureux au sein de la gloire provient de ce qu'ils possèdent à des degrés divers la lumière qui leur confère la faculté surnaturelle de voir Dieu. Celui qui participe davantage à la lumière de la gloire voit Dieu plus parfaitement. Chacun y participe à proportion de la charité qu'il possède ; car, où il y a plus de charité, le désir est plus ardent, et le désir rend plus apte à recevoir l'objet désiré.

Celui-là donc qui aura plus d'amour verra mieux et sera plus heureux.

Mais, dit-on, *nous verrons Dieu comme il est*. (1 Jean, III, 2.) Or, Dieu n'est que d'une manière; donc nous le verrons tous de la même manière. — Nous le verrons tous *comme il est* et de la même manière, à savoir, par essence, immédiatement, en lui-même, soit ; mais non pas en toute perfection, ni également : l'intelligence de chacun sera glorifiée à des degrés divers.

7. — Arrive-t-on à comprendre Dieu?

Jérémie disait avec raison : « Vous êtes grand, Seigneur, incompréhensible à la pensée. » (Jérém., XXXII, 19.)

Comprendre une chose, c'est la connaître parfaitement, autant qu'elle puisse être approfondie ; c'est en savoir tout ce qui peut en être connu. Il est assurément impossible à un esprit créé de connaître l'essence divine aussi parfaitement qu'elle peut être connue. Dieu, qui est l'être infini, peut être connu infiniment : quelle intelligence créée peut arriver là? Aucune.

Rappelons-nous que l'esprit, pour voir Dieu, a besoin d'être éclairé par la lumière de la gloire, lumière créée, reçue dans un esprit créé, non infinie par conséquent. C'est pourquoi il est de toute impossibilité que l'intelligence créée ait de Dieu une connaissance infinie, et partant qu'elle le comprenne (1).

Quel est donc le partage des bienheureux au céleste séjour? Le voici : ils voient Dieu, ils le possèdent ; ils sont assurés de le voir et de le posséder toujours. Ils jouissent de Dieu comme de la fin dernière qui remplit tous leurs désirs. Tels sont les biens que l'Apôtre souhaitait quand il disait : « Je poursuis ma course pour comprendre. » Philip., III, 2.) « Courez comme moi, afin que vous compreniez aussi » (I Cor., IX, 24) ; c'est-à-dire que vous saisissiez, que vous possédiez Dieu et que vous en jouissiez.

(1) « Un Dieu qui pourrait être compris ne serait pas le Dieu véritable, « mais un Dieu imaginé par l'homme. Qu'on avance tant qu'on voudra dans l'in- « fini, on ne trouvera jamais les limites de ce qui n'en a point. C'est une mer « sans fond et sans rivages. L'incompréhensibilité de la nature divine lui est « tellement propre que, refuser de croire en Dieu parce qu'il est incompréhensible, « c'est refuser de croire en Dieu parce qu'il est Dieu. » (Frayssinous.)

8. — Ceux qui voient Dieu en essence voient-ils tout en lui?

Voir Dieu en essence, ne croyons pas que ce soit voir tout en lui. Il est bien vrai qu'on voit les choses en lui comme elles y sont; mais plusieurs y sont virtuellement comme dans leur cause, et celles-là, on les y voit comme on voit les effets dans une cause. Or, il est évident qu'on voit d'autant plus clairement les effets dans une cause qu'elle est mieux connue, si bien que, pour en connaître tous les effets, il faut la comprendre parfaitement. Mais comprendre totalement Dieu, cela n'est pas accordé aux intelligences créées. Aucune ne connaît, par la vue de l'essence divine, tout ce qu'elle fait ou peut faire. Seulement, selon qu'on la voit plus ou moins parfaitement, on connaît plus ou moins les œuvres divines.

En un mot, pour connaître tout ce que Dieu contient et réflète dans son essence, il ne suffit pas de le voir, il faudrait le comprendre.

La créature raisonnable, il est vrai, a naturellement le désir de connaître les choses capables de perfectionner son intelligence. Mais il n'est de la perfection de l'intelligence créée ni de connaître tous les êtres en particulier, ni de savoir leurs pensées et leurs actions. Lui importe-t-il davantage de connaître les choses possibles? « O Dieu ! s'écrie saint « Augustin, qu'il est malheureux l'homme qui sait tout, et qui cepen« dant vous ignore ! Mais heureux celui qui vous connaît, quand il igno« rerait tout le reste ! Celui qui vous connaît et qui sait les choses finies « n'est pas heureux par elles ; c'est seulement par vous qu'il est heureux. » Ces paroles montrent que Dieu seul, principe de tout être et source de toute vérité, suffit pour combler notre désir de connaître et nous procurer la félicité.

9. — Ceux qui voient Dieu dans son essence y voient-ils les choses par des images?

Comme les élus admis à voir Dieu par essence ne le

voient pas par des images, ce n'est pas non plus par des images créées qu'ils voient les choses en lui, mais c'est par l'essence divine unie à leur intelligence, tout ainsi que l'on voit du même regard le miroir et les objets qu'il réfléchit. Dieu, pour l'œil glorifié, est un miroir intelligible par lequel les choses sont vues dans leur première cause où elles préexistent par leur ressemblance.

10. — Ceux qui voient l'essence divine y voient-ils simultanément tout ce qu'ils voient?

Ce qu'on voit dans l'essence divine, on le voit simultanément, tout à la fois, d'une seule vue, et non successivement.

Veut-on, à cet égard, entendre saint Augustin? « Nos « pensées, dit-il, n'iront plus d'une chose à une autre « pour revenir ensuite à la première; elles ne seront plus « mobiles. Nous verrons en même temps, et d'une « seule et même vue, tout ce qui fera l'objet de notre « science. »

Ce qui nous empêche aujourd'hui de comprendre beaucoup de choses à la fois, c'est que nous les concevons sous plusieurs idées. Supposons que ces formes diverses puissent se réduire à une seule et même espèce, à une idée générale; alors nous les percevrions simultanément sans difficulté. Le tout et ses parties peuvent servir d'exemple. Quand les parties d'un tout s'offrent à notre esprit revêtues d'une idée particulière, nous les percevons successivement. Mais voilà qu'elles s'offrent comme ne faisant qu'une seule et même espèce avec le tout; eh bien! dans ce point de vue général, nous les percevons toutes à la fois. Or, nous avons fait observer tout à l'heure qu'on voit les choses en Dieu, non pas sous leurs images

propres et directes, mais d'un seul regard, par l'essence divine où elles préexistent comme dans leur cause virtuelle. Les bienheureux, conséquemment, les voient simultanément, et non d'une manière successive.

11. — Dès cette vie, voyons-nous Dieu par essence?

Je réponds : l'âme humaine, tant qu'elle vit dans les conditions de la vie présente, ne peut pas voir Dieu par essence; il faut qu'elle soit dégagée de son enveloppe périssable. En voici la raison :

La manière de connaître est toujours en rapport avec la manière d'être du sujet qui connaît. Or, notre âme, dans cette vie, est tellement unie au corps que l'on peut dire qu'elle a son existence dans le corps. Elle ne peut donc percevoir naturellement que les objets qui ont leur forme dans la matière ou ceux que les formes matérielles lui font connaître.

Il est évident que l'essence divine ne saurait être aperçue dans les choses matérielles, puisque voir Dieu par des images créées, ce n'est pas voir son essence. Il est donc impossible à l'âme d'un simple mortel de voir l'essence de Dieu ici-bas. C'est, en effet, ce que le Seigneur disait un jour à Moïse : « L'homme ne me verra « pas pendant qu'il vivra. » (Exode, XXXIII, 20.)

« Jacob, dira-t-on, a vu Dieu face à face » (Gen., XXXII, 30), ce qui est le voir dans son essence.

Les Écritures disent parfois que certains personnages ont vu Dieu, dans le sens qu'ils ont vu une image qui le représentait.

Mais, après tout, Dieu a pu, par un miracle dans le monde des intelligences, abstraire l'âme des sens et l'élever jusqu'à la vision de son essence. Cette merveille il l'a opérée, suivant saint Augustin, à l'égard de Moïse, législateur des Juifs, et dans saint Paul, le maître des Gentils.

12. — Pouvons-nous connaître Dieu par la raison naturelle?

Saint Paul nous prévient que ce qu'on peut connaître de Dieu par la raison naturelle a été manifesté aux Gentils. (Rom., I, 19.)

Les créatures sensibles, où la raison naturelle puise ses connaissances, sont des œuvres qui n'égalent pas l'énergie de leur cause, et, par suite, elles ne sauraient nous révéler toute la puissance de Dieu, encore moins son essence infinie. Mais, comme elles sont des effets qui dépendent de leur cause, elles nous font connaître, d'abord, que Dieu existe; ensuite elles nous révèlent les attributs qui lui conviennent nécessairement, en tant qu'il est la cause première de toutes choses et qu'il surpasse infiniment tout ce qu'il a fait.

Nous savons ainsi par la raison naturelle : premièrement, que Dieu a des rapports nécessaires avec les créatures qu'il a produites; secondement, qu'il en diffère essentiellement, c'est-à-dire qu'il n'est rien de ce qu'il a créé; troisièmement, que, s'il en est séparé, c'est par supériorité et non par infériorité.

13. — Connaissons-nous Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle?

La grâce, incontestablement, nous donne de Dieu une connaissance plus parfaite que la lumière naturelle. En voici la preuve par la foi et par la raison.

Premièrement, par la foi. — Saint Paul ne dit-il pas : « Dieu « nous a révélé par son esprit des choses qu'aucun des « princes de ce siècle n'a connues? » (1 Cor., II, 8 et 10.) Or, quels sont les princes de ce siècle, sinon les philosophes éclairés par la lumière naturelle?

Secondement, par la raison. — La connaissance naturelle

veut deux choses : des images provenant des objets sensibles, et l'opération de l'intelligence qui en tire des conceptions intellectuelles. Or, sous ces deux rapports, la révélation vient utilement à notre secours.

L'infusion de la lumière céleste fortifie l'intelligence, et, d'un autre côté, les images formées divinement dans l'imagination expriment mieux les choses divines que celles qui nous sont fournies par les objets de la nature; les visions des prophètes en sont une preuve.

D'ailleurs, la révélation naturelle est accompagnée quelquefois de signes, et même de paroles, qui servent à manifester les vérités divines. Par exemple, au baptême de Notre-Seigneur, on voit l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, et Dieu le Père fait entendre sa voix, disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. » (Matth., III, 17.)

Faut-il encore ajouter que la foi nous fait connaître les œuvres les plus excellentes de la Divinité et des vérités qu'elle pouvait seule nous révéler, telles que l'unité dans la Trinité et les autres?

Il est donc évident que la revélation perfectionne la connaissance des vérités divines.

La foi et la raison ne donnent pas une connaissance du même genre. On a la foi des choses que l'on ne voit pas. La foi n'a pas la vue des objets, comme les sciences naturelles. Celui qui a vu est celui à qui l'on croit. En résulte-t-il que la foi ne donne pas une connaissance spéciale de Dieu? Non; mais la connaissance est d'un autre genre.

QUESTION 13.

DES NOMS DIVINS.

De quelle manière les noms s'appliquent à Dieu. — Du mot Dieu. — Que le plus excellent des noms divins est : *Celui qui est.*

1. — Pouvons-nous nommer Dieu?

Nous nommons les êtres d'après la connaissance que nous en avons. Ne voyant pas Dieu dans son essence pendant cette vie, nous pouvons le nommer d'après la connaissance que nous en donnent les créatures, qui nous le présentent comme le premier principe, infiniment supérieur à elles; mais les noms que nous lui donnerons n'exprimeront pas parfaitement son essence, qui est au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir par la pensée et exprimer par nos paroles.

2. — Y a-t-il des mots qui expriment la substance divine?

Les théologiens professent unanimement que les mots qui s'énoncent d'une manière négative ou avec une idée de relation n'expriment pas, à proprement parler, la substance de Dieu : ces mots, en effet, écartent seulement de l'être divin certaines imperfections, et marquent les rapports qu'il a avec les créatures ou plutôt que les créatures ont avec lui.

Il n'y a divergence d'opinion que sur les mots affirmatifs et absolus. Ces expressions, par exemple : *Dieu est vi-*

vant, *Dieu est bon*, signifient-elles uniquement, comme le croit le rabbin Moïse, que Dieu n'est pas semblable aux êtres inanimés, ou qu'il est la cause de notre bien? Évidemment, elles signifient autre chose; car, quand l'homme s'écrie : Dieu vivant! il ne veut pas dire simplement : Dieu, qui donnez la vie. N'en doutons pas, les noms affirmatifs et absolus signifient la substance divine, quoiqu'ils l'expriment imparfaitement comme les créatures la représentent. Leur acception dépend effectivement de la connaissance que nous avons de Dieu au moyen des créatures qui en réfléchissent les perfections, ainsi que les corps terrestres réfléchissent quelques rayons du soleil. Lorsque je dis : Dieu est bon, je n'entends pas seulement que Dieu est la cause du bien ou qu'il n'est pas mauvais; j'entends que ce qui est appelé bonté dans les créatures préexiste en lui d'une manière suréminente. Dieu, d'après cela, n'est pas bon parce qu'il produit le bien; mais, au contraire, il produit le bien parce qu'il est bon. De là ce mot de saint Augustin : « Nous existons parce que Dieu est bon. »

3. — Y a-t-il certains mots qui se disent de Dieu dans le sens propre?

Dieu nous est connu par les perfections qui découlent de son être dans les créatures, perfections qui existent en lui d'une manière suréminente. Or, nous percevons ces perfections comme elles sont dans les créatures, et nous les exprimons telles que nous les percevons. De là deux choses à considérer dans les mots que nous appliquons à Dieu : les attributs exprimés, comme la bonté, la sagesse, la vie et autres qualités semblables; puis la manière de les exprimer. Sous le premier rapport, à l'égard des attributs exprimés, les noms se disent de Dieu dans leur si-

gnification naturelle plus proprement que des créatures. Sous le second rapport, leur mode de signification appartenant aux créatures plus proprement qu'à Dieu, ils ne se disent le plus souvent de la nature divine qu'au figuré, parce qu'ils renferment ordinairement dans leur signification la manière imparfaite dont les créatures participent aux perfections de Dieu.

4. — Les noms de Dieu sont-ils tous synonymes?

Pourquoi le seraient-ils? — On a dit : Tous les noms que l'on donne à Dieu signifient absolument la même chose, car la bonté est son essence, la sagesse est son essence; donc tous les noms divins sont synonymes.

On s'est trompé dans la conséquence. Les noms de Dieu expriment bien la même chose, mais ils ne sont pas synonymes, par la raison qu'ils l'expriment sous des idées multiples et diverses.

Quand Jérémie disait : « Vous, le Fort, le Grand, le Puis« sant, le Seigneur des armées est votre nom » (Jér., XXXII, 15), entendait-il que ces mots fussent synonymes?

Et d'abord, pour ce qui est des noms qui n'expriment qu'une relation entre Dieu et les créatures, ou qui ne font qu'écarter de Dieu certaines imperfections, il est évident qu'ils présentent des sens divers selon les diverses imperfections qu'ils nient ou les divers rapports qu'ils affirment. Ceux-là, de toute évidence, ne sont pas synonymes.

Quant à ceux qui expriment la substance divine, ils ne le sont pas non plus, car ils désignent bien la même chose, si vous voulez, mais non pas sous la même idée. Il faut considérer, pour comprendre cela, que nous connaissons Dieu par les créatures. Or, notre esprit s'en forme des conceptions proportionnées aux perfections qu'il voit dans l'uni-

vers. Mais, si ces perfections forment dans l'être de Dieu une unité simple, il est vrai aussi qu'elles sont multiples et divisées dans leur copie, c'est-à-dire dans les créatures où notre esprit les saisit. Conséquemment, les noms qu'on applique à Dieu, bien qu'ils ne désignent qu'une seule et même chose, l'expriment, cependant, sous plusieurs raisons diverses, et, par là même, ils ne sont synonymes ni pour notre esprit, ni en eux-mêmes.

5. — Les mêmes expressions s'entendent-elles de Dieu et des créatures dans le même sens?

Les expressions communes à Dieu et aux créatures ne s'entendent ni dans le même sens, ni dans un sens opposé; mais leur signification est basée sur l'analogie. Voilà ce qu'il faut expliquer.

On ne peut absolument rien affirmer de Dieu et des créatures dans le même sens. Si un effet ne demande pas pour sa production toute la vertu de sa cause, il n'en reçoit qu'une ressemblauce défectueuse; de telle sorte que ce qui est multiple et divisé dans les effets peut former dans sa cause une étroite et simple unité. C'est ainsi que les perfections qui sont multiples et divisées dans les créatures préexistent à l'état de simplicité et d'unité en Dieu même.

Articulons-nous un mot désignant une perfection de la créature; par exemple, le mot *sage*, que nous appliquons à l'homme? Nous signalons cette perfection comme distincte tout à la fois des autres perfections et de la nature de l'homme. Mais, quand nous appliquons la même qualification à Dieu, nous n'avons pas l'intention d'énoncer un attribut distinct de son essence et de son être. Dans le premier cas, le mot *sage* enveloppe et contient pour ainsi dire

son sujet, qui est l'homme; dans le second, il reste au-dessous de la chose signifiée, parce qu'il exprime une perfection qui dépasse tous les sens dont il est susceptible. Les expressions communes à Dieu et aux créatures ne s'entendent donc pas absolument dans le même sens.

Cependant, elles ne changent pas essentiellement de signification en changeant de sujet, comme quelques-uns l'ont prétendu; car, s'il en était ainsi, il serait impossible de rien connaître sur Dieu et de prouver son existence par les créatures, puisque l'on tomberait à chaque instant dans le sophisme que l'on appelle *ambiguïté* des termes. Le Philosophe lui-même viendrait s'élever contre une pareille doctrine, lui qui a démontré sur Dieu beaucoup de vérités; et saint Paul, de son côté, n'aurait pas pu dire : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles « par les choses qu'il a faites. » (Rom., I, 20.)

Il faut donc dire que les noms et les qualificatifs que l'on applique tour à tour à Dieu et aux créatures ne sont ni purement *univoques*, ni purement *équivoques*.

Que sont-ils?

Ils sont *analogues*; ou, en d'autres termes, ils se disent, avec proportion, de la cause et de l'effet. Je m'explique. Nous ne pouvons nommer Dieu que par les créatures, comme nous l'avons vu plus haut. Dès lors, tout ce que nous disons de lui et des créatures est fondé sur les rapports de la créature au Créateur, qui est le principe et la cause où se trouvent éminemment renfermées les perfections de tous les êtres.

Les mots dont nous parlons dénoncent les rapports divers des créatures avec une seule et même unité, qui est Dieu (1).

(1) Voyez le Lexique pour les mots *univoque* et *équivoque*.

6. — Les noms appartiennent-ils à Dieu avant d'appartenir aux créatures ?

Je réponds par une distinction.

Il y a des noms que l'on donne à Dieu par métaphore, figurément. Ces noms, n'exprimant que la similitude de Dieu avec les créatures, appartiennent à celles-ci avant de lui appartenir, je veux dire qu'ils ne lui appartiennent pas dans leur signification première.

Si je dis : *Une riante prairie,* je veux signifier que la prairie émaillée de fleurs est belle comme la physionomie que le rire fait épanouir ; de même on dira que Dieu est un *Lion*, pour signifier que le Tout-Puissant déploie la force dans ses œuvres comme fait le roi des animaux dans ses actions.

Par où l'on voit que ces sortes de mots, quand on les applique à Dieu, ont une signification qui ne peut être déterminée que par le sens qu'ils offrent dans les créatures.

Pour les mots qui ne sont pas métaphoriques, c'est autre chose. Saint Paul dit : « Je fléchis les genoux devant le Père « de Notre-Seigneur Jésus-Christ, duquel toute paternité « emprunte son nom au ciel et sur la terre. » (Éphés., III, 14.) C'est que les créatures empruntent de Dieu les perfections que ces mots expriment, et que ces perfections sont en lui primitivement. Donc, quant à la chose signifiée, ces noms se disent primordialement de Dieu ; mais, à considérer leur origine, ils sont d'abord appliqués par nous aux créatures, que nous nommons avant de nommer Dieu, et voilà pourquoi ils ont un mode de signification qui appartient aux créatures, comme nous l'avons dit précédemment.

7. — Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu sous une idée de temps?

Saint Augustin observe avec raison que le nom relatif *Seigneur* convient à Dieu sous des rapports temporels.

Il est certain que quelques-uns des noms divins qui impliquent relation avec les créatures conviennent à Dieu sous une idée de temps, et non de toute éternité.

Dieu n'étant point compris dans l'ordre des choses finies, les créatures se rapportent à lui par une relation très-réelle, sans que l'on puisse dire qu'il se rapporte à elles; car ses ouvrages sont ordonnés par rapport à lui, il ne l'est pas par rapport à ses ouvrages. Eh bien! les mots qui expriment cette relation peuvent lui être donnés sous des rapports temporels, non pas qu'il ait souffert aucun changement, mais parce que les créatures ont changé. Dans ses rapports avec les êtres créés, il peut être comparé à une colonne, dont on ne distingue la droite ou la gauche que par la position d'un être animé qui a une droite : la colonne se trouve à droite ou à gauche, par le seul déplacement de l'être animé, sans qu'elle ait elle-même changé de position. Pour que Dieu soit *Seigneur*, il suffit que la relation de sujétion par rapport à lui soit réelle dans la créature. Il est *Seigneur* en réalité, comme la créature est dépendante en réalité. Il n'était pas *Seigneur* avant d'avoir des créatures pour sujets; mais cette nouvelle relation, qui permet de lui appliquer certains titres sous des idées de temps, n'implique aucun changement en lui.

8. — Le mot *Dieu* désigne-t-il la nature divine?

Quelle que soit l'origine de ce mot, qui a été emprunté à

l'idée de gouvernement (1), on l'a consacré pour exprimer la substance infinie : tous ceux qui le prononcent veulent désigner l'Être suprême que tous les autres êtres ont pour principe, et qui est séparé de tout.

9. — Le mot *Dieu* est-il communicable aux créatures?

Ce mot est communicable par analogie, suivant certaines acceptions plus ou moins arbitraires, comme dans ce passage : « Je l'ai dit, vous êtes des dieux! » (Ps. LXI.) Mais il ne l'est point dans sa signification réelle, en tant qu'il exprime la nature divine.

10. — Le mot *Dieu* se dit-il dans le même sens de Dieu lui-même et des autres êtres appelés *dieux* par participation ou par erreur?

Ce mot, dans ces diverses acceptions, ne s'entend ni *univoquement* ni *équivoquement ;* mais il se prend *analogiquement*, c'est-à-dire que le sens n'est pas absolument le même, ni absolument différent, mais qu'il est fondé sur une certaine ressemblance.

Le mot *Dieu*, attribué à l'être qui est Dieu par nature, fixe la signification du même mot dit par participation ou par erreur. Quand nous le donnons à une créature, nous marquons qu'elle participe à la ressemblance de la Divinité, et, quand nous l'attribuons à une idole, nous désignons une chose que la superstition élève à la dignité suprême.

11. — Le nom : *Celui qui est*, est-il, avant tout, le nom propre de Dieu ?

Celui qui est, voilà par excellence le nom propre de Dieu ; il passe avant tous les autres.

(1) Θεός (Θεῖν, garder).

En voici trois raisons :

Premièrement, ce nom, exprimant non pas une forme de l'être, mais l'être même, convient éminemment par sa signification à l'être qui est, à l'exclusion de tout autre, sa propre essence.

Secondement, il convient encore à Dieu par son universalité. Tandis que tous les autres noms présentent une idée plus ou moins limitée, il implique l'être tout entier. Moins les noms sont déterminés, plus ils expriment fidèlement l'essence divine, que notre esprit ne saurait embrasser. Or, celui-là, laissant tous les modes de la substance indéterminés et illimités, nous la présente comme un océan sans rivages, et c'est pour cela même qu'il est propre à la Divinité.

Troisièmement, Celui qui est signifie non-seulement l'être, mais l'être toujours présent, et cette idée s'applique parfaitement à celui qui n'a ni passé, ni futur.

12. — Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives?

Une multitude de propositions affirmatives sont de foi, telles que celles-ci : *Dieu est un en trois personnes. — Dieu est tout-puissant.* Donc on peut former des propositions affirmatives sur Dieu.

Dieu est simple en lui-même, cela est vrai; mais notre esprit, qui ne peut le saisir tel qu'il est dans son essence, est contraint de le concevoir par des idées multiples. Comme nous n'ignorons pas que la diversité de nos idées se rapporte à une substance une et simple, nous sommes préservés de toute erreur à cet égard lorsque nous formulons les propositions affirmatives dont nous parlons.

QUESTION 14.

DE LA SCIENCE DE DIEU.

La science est en Dieu. — Objet de la science divine.

1. — La science est-elle en Dieu ?

« O profondeur des trésors de la sagesse et de la science « de Dieu ! » s'est écrié saint Paul. (Rom., XI, 33.)

La nature des êtres privés d'intelligence est restreinte ; celle des êtres intelligents est étendue. Or, ce qui resserre et comprime les natures, c'est la matière. Plus les êtres sont immatériels, plus ils approchent de l'infini. L'immatérialité est la condition et la garantie de la connaissance. Les plantes ne connaissent pas, dit Aristote, parce qu'elles sont matière. Les sens, qui peuvent recevoir des images immatérielles, connaissent à quelque degré. L'intelligence humaine, qui est beaucoup plus séparée de la matière, connaît plus parfaitement. Or, Dieu est souverainement immatériel : cela seul prouve qu'il a la connaissance et la science au suprême degré.

2 — Dieu se connaît-il lui-même?

« Ce qui est en Dieu, dit l'Apôtre, nul ne le connaît que « l'esprit de Dieu. » (1 Cor., II, 11.) Donc Dieu se connaît.

Puisqu'il est un acte pur, l'intelligence et l'objet intelligible ne sont pour lui qu'une seule et même chose sous tous les rapports, de manière que l'intelligence et

les idées sont identiques dans sa nature. C'est ainsi qu'il se connaît lui-même par lui-même.

3. — Dieu se comprend-il lui-même?

Dieu se connaît parfaitement; donc il se comprend.

La faculté de connaître est aussi grande en lui que l'actualité de son existence.

4. — La connaissance de Dieu est-elle sa substance?

Oui, elle est sa substance même, car son essence n'est autre que l'espèce intelligible. Pour lui, l'intelligence, l'espèce intelligible, la science l'essence et l'être sont une même chose. Il n'a rien à recevoir des objets du dehors; sa connaissance, c'est son être.

5. — Dieu connaît-il les autres êtres?

« Tout est à nu et à découvert devant ses yeux, » nous dit saint Paul. (Hébr. IV, 13.)

Dieu, se connaissant parfaitement lui-même, connaît tout par sa propre essence, où il se voit lui-même, et où il voit aussi l'image ou espèce représentative des autres êtres qui préexiste en elle d'une manière très-parfaite.

6. — Dieu connaît-il les êtres d'une connaissance propre?

« Dieu, dit l'Apôtre, atteint jusqu'à la division de l'âme « et de l'esprit, des jointures et de la moelle; il discerne « les pensées et les intentions secrètes du cœur; aucune « créature n'est invisible pour son regard. » (Hébr., IV, 12.) Il est clair, par ces paroles, que Dieu connaît les êtres d'une connaissance propre et particulière.

Il a été dit que toutes les perfections des créatures se trouvent contenues suréminemment en lui. Or, les perfections des créatures, c'est ce qui les distingue les unes des

autres et les constitue chacune dans leur espèce. Tous les êtres préexistent donc dans l'être universel avec les propriétés particulières qui les distinguent, aussi bien qu'avec les attributs généraux qui les rapprochent. Voilà pourquoi Dieu peut connaître tous les êtres d'une connaissance propre.

Ensuite, ce qui fait la nature particulière d'un être, n'est-ce pas la manière dont il participe à la perfection suprême? Or, il est évident que Dieu ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même s'il ne savait pas comment ses perfections sont communicables aux créatures. Comment connaîtrait-il à fond la nature de l'être s'il n'en pénétrait pas tous les modes?

On le voit donc, Dieu connaît toutes les choses particulières dans ce qui les distingue les unes des autres.

7. — La science de Dieu est-elle une science de raisonnement?

« Dieu, dit saint Augustin, voit toutes choses en même « temps, et non pas successivement en allant d'un objet à « un autre. »

En d'autres termes, la science de Dieu n'est pas discursive.

La nôtre l'est de deux manières : par succession et par causalité. D'abord, celle de Dieu ne l'est pas par succession : il voit toutes les choses dans une seule, qui est son essence, et dès-lors il ne les voit pas successivement les unes après les autres. Elle ne l'est pas non plus par causalité; car, voyant ses propres effets dans lui-même comme dans leur cause, il n'a pas besoin, comme nous, de descendre du principe à la conclusion ni de passer du connu à l'inconnu, pour les discerner tous.

8. — La science de Dieu est-elle la cause des choses?

Saint Augustin a dit : « Dieu ne connaît pas les créatures « parce qu'elles existent, mais elles existent parce qu'il « les connaît. »

La science divine, en effet, est aux choses créées ce que la science de l'artiste est à son travail. Or, la science de l'artiste est la cause de son œuvre. Mais, comme il faut que l'intelligence de celui-ci soit inclinée vers un effet par sa volonté, Dieu, de même, produit les choses par son intelligence, — puisque son intelligence est son être ; — mais il faut aussi que son intelligence soit déterminée à l'action par sa volonté suprême, et c'est ce que les théologiens appellent *science d'approbation*. De sorte que la cause des choses, c'est la science de Dieu jointe à sa volonté (1).

9. — Dieu a-t-il la science des non-êtres?

« Il appelle les choses qui ne sont pas, dit l'Apôtre, comme celles qui sont. » (Rom., IV, 17.) Dieu connaît tout ce que la créature peut faire, dire ou penser; il sait tout ce qu'il peut produire lui-même. Par conséquent, il connaît tout, même ce qui n'est pas arrivé à l'existence.

Les choses qui ont été ou qui seront, il les connaît de *sa science de vision;* celles qui n'ont jamais été et qui ne seront pas, il les connaît par sa science de *simple intelligence.*

Ainsi Dieu possède la science des non-êtres, parce qu'il connaît les choses purement possibles.

(1) Il s'agit des êtres en général. La science divine est la cause des choses de la nature, et les choses de la nature, à leur tour, sont la cause de notre science. La nature précède et mesure la science de l'homme, tandis que la science divine précède et mesure la nature.

10. — Dieu connaît-il les maux?

« L'enfer et la perdition sont à nu devant le Seigneur. » (Prov., xv, 11.) — Ainsi parlent les Proverbes. Donc Dieu connaît les maux.

On ne connaît pas parfaitement un être si l'on ne sait les altérations accidentelles qu'il peut subir. Combien de choses bonnes peuvent être accidentellement altérées et même corrompues par le mal! Si Dieu ne connaissait pas le mal, il ne connaîtrait le bien qu'imparfaitement.

Chaque chose est connue suivant ce qu'elle est. Or, le mal est la privation du bien. Dieu le connaît donc par le bien, comme on connaît les ténèbres par la lumière. C'est cette vérité qui a inspiré ces paroles à saint Denis: « Dieu a par lui-même la vision des ténèbres; il les voit « dans la lumière. » En d'autres termes, Dieu connaît le mal par le bien contraire.

On peut dire encore que le mal est opposé, non à l'essence divine, mais aux effets divins, que Dieu connaît par sa propre essence, et qu'en connaissant ces effets il connaît le mal qui leur est opposé.

11. — Dieu connaît-il chaque chose en particulier?

Qui pourrait révoquer en doute que Dieu connaisse le particulier et le matériel, quand les Proverbes disent: « Toutes les voies de l'homme sont découvertes à ses yeux? » (Prov., xvi, 11.)

Nous avons vu que les perfections des créatures sont en lui avec suréminence. Or, notre perfection consiste à connaître les choses en particulier. Il les connaît donc aussi de la sorte; autrement nous pourrions avoir des connaissances qu'il n'aurait pas. « Ne serait-il pas le plus insensé

« des êtres s'il ignorait ce que c'est que la discorde? » disait Aristote, argumentant contre Empédocle.

Pourquoi Dieu ne connaîtrait-il pas en particulier des êtres qu'il a créés en particulier? Pourquoi sa science ne s'étendrait-elle pas aux choses individualisées par la matière aussi bien qu'aux formes qui constituent les généralités? Son essence, modèle et principe des êtres, ne saurait être insuffisante pour lui faire connaître, non-seulement en général, mais en particulier, tout ce qu'il a fait. Il en serait même ainsi de la science de l'artisan, si celui-ci produisait tout l'être, et non pas seulement les formes des choses.

12. — Dieu connaît-il les choses infinies?

Dieu connaît, non-seulement ce qui est actuellement, mais ce qui est possible par lui ou par quelqu'une de ses créatures. « Quoiqu'il n'y ait pas de nombre qui puisse « exprimer l'infini, dit saint Augustin, cependant l'in« fini peut être compris par celui dont la science est sans « limites. »

Les pensées de l'esprit, les affections du cœur, qui doivent se multiplier à l'infini chez les créatures raisonnables pendant l'éternité, Dieu, incontestablement, les connaît, et l'on peut dire ainsi qu'il connaît les infinis. L'essence divine, par laquelle il exerce son intelligence, est un miroir qui suffit à la représentation de tout ce qui est et de tout ce qui peut être, non-seulement quant aux principes généraux des êtres, mais quant aux principes propres de chacun; et, de cette manière, la science divine s'étend aux infinis, même en tant qu'ils sont distincts les uns des autres : non pas que Dieu voie les choses infinies par un procédé successif, partie par partie; car

de cette façon, on n'arrive jamais au terme d'une série illimitée ; mais il les perçoit par le seul acte de son intelligence, puisqu'il a été démontré que sa science est simultanée, et non pas successive.

Ainsi, en supposant qu'il existât des infinis en nombre ou en grandeur, supposition évidemment gratuite, puisque ces infinis existeraient dans des natures particulières qui les limiteraient, la science de Dieu les mesurerait encore par la forme qu'elle leur assignerait.

13. — Dieu connaît-il les futurs contingents ?

« Dieu, dit le Psalmiste, a formé le cœur des hommes, « et il connaît toutes leurs œuvres. » (Ps. XXXII, 15.)

Il a été reconnu que Dieu connaît toutes choses, non pas seulement ce qui existe actuellement, mais ce qui est dans sa puissance et dans celle des créatures. Donc, par là même que dans nos actes futurs il y en a de contingents, Dieu connaît les futurs contingents. Que celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause n'en ait qu'une connaissance conjecturale, cela se conçoit ; la cause contingente pouvant amener des effets opposés, il est impossible de savoir, d'une manière certaine, si elle produira celui-ci plutôt que celui-là. Mais Dieu, qui voit les contingents, non-seulement dans leurs causes, mais en eux-mêmes, comme présents sous ses regards suivant l'existence qu'ils ont ou doivent avoir, les connaît d'une connaissance infaillible, non-seulement parce qu'il a en lui les raisons de toutes les choses, comme le disent quelques-uns, mais parce que son regard, du haut de son éternité qui est simultanée, embrasse tous les temps et tous les êtres comme existant à la fois devant lui. De cette sorte, il connaît infailliblement les choses contingentes pour les voir, tandis

qu'elles restent des futurs contingents par rapport aux causes prochaines qui doivent les produire.

Pour comprendre que Dieu connaît l'avenir et le futur contingent, représentez-vous un homme placé en observation sur la cime d'une montagne au pied de laquelle est une voie très-fréquentée. De cette hauteur il découvre toute la route et discerne tous les voyageurs qui la remplissent, tandis que les voyageurs eux-mêmes n'aperçoivent qu'un petit nombre de ceux qui les précèdent ou les suivent. Ainsi Dieu, du haut de l'éternité, qui domine le temps, voit la génération entière des hommes et connaît infailliblement les futurs contingents, qu'il voit tous présents à ses regards.

14. — Dieu connaît-il tout ce qui peut être énoncé par la parole?

« Dieu connaît tout ce qui peut s'énoncer par la parole, « *puisqu'il connaît toutes les pensées des hommes*, » comme « nous l'apprend le Psalmiste. (Ps. XCIII, 2.)

Celui qui sait tout ce que nous pouvons faire ou penser connaît nécessairement toutes les propositions que nous pouvons former. Son essence infinie ne lui représente-t-elle pas tout ce qui est ou peut être? Par elle il sait l'essence des êtres et les accidents dont ils sont susceptibles. Conséquemment, il n'ignore rien de tout ce qui peut être énoncé dans le langage humain.

15. — La science de Dieu varie-t-elle?

« Il n'y a en Dieu, dit saint Jacques, ni variation ni « ombre de changement. » (Jacq., I, 17.)

Les choses créées sont variables en elles-mêmes; mais Dieu, qui voit leurs variations, est invariable. Il sait de toute éternité ce qui est et ce qui doit être dans la durée des siècles. Sans varier dans sa science, il sait qu'une chose qui est aujourd'hui ne sera plus demain. Il sait pareille-

ment, restant invariable dans ses idées, qu'une proposition est vraie dans un temps et fausse dans un autre.

La science divine ne varie donc pas.

16. — Dieu a-t-il une science spéculative des choses?

Dieu a une connaissance purement spéculative de lui-même, car il ne peut être pour lui-même l'objet d'aucune opération. Quant aux autres êtres, il en a une connaissance spéculative et pratique : il sait d'une manière suréminente ce qui fait l'objet de nos connaissances spéculatives, et il réalise, quand il lui plaît, ses idées par l'action. Les maux eux-mêmes ne laissent pas que de tomber dans le domaine de sa science pratique, en tant qu'il les permet, les empêche ou les dirige : c'est ainsi que les médecins ont la science pratique des maladies qu'ils traitent.

QUESTION 15.

DES IDÉES DE DIEU.

Ce qu'il faut entendre par les idées divines.

1. — Y a-t-il des idées en Dieu?

Aucun agent intellectuel ne saurait produire une forme s'il n'en a la ressemblance en lui-même. L'agent intellectuel, c'est l'architecte traçant un édifice conformément au plan qu'il a dans l'esprit, c'est l'artiste voulant repro-

duire sur la toile le modèle qui est dans son imagination. Or, comme ce n'est pas le hasard qui a fait le monde, nous devons admettre dans l'intelligence divine la forme dont l'univers est l'image, et dans cette forme consiste précisément la nature de l'idée.

2. — Y a-t-il plusieurs idées en Dieu?

Dieu, en créant le monde, s'est proposé l'ordre universel, dont il avait conséquemment l'idée dans son intelligence. Or, on ne peut avoir l'idée d'un ensemble sans avoir celle des parties qui le composent : l'architecte, par exemple, chercherait vainement à concevoir le plan d'un édifice s'il ne se représentait point les diverses parties dont il doit le composer. Donc Dieu, qui a tout ordonné avec sagesse, qui possède nécessairement les types de tout ce qu'il a fait, a plusieurs idées.

« Les idées divines, dit saint Augustin, sont les formes principales « des choses, les types immuables et permanents qui n'ont pas été « créés, les exemplaires, les modèles toujours subsistants. »

3. — Dieu a-t-il les idées de tout ce qu'il connaît?

Dieu a, comme exemplaires et types, les idées de toutes les choses qu'il fait. Mais, pour les choses qu'il connaît spéculativement sans les réaliser, il en a les idées comme simples raisons et espèces possibles.

QUESTION 16.

DE LA VÉRITÉ.

Ce qu'elle est. — Le vrai et l'être. — Le vrai et le bon. — La vérité créée et la vérité incréée. — La vérité créée n'est ni éternelle ni immuable.

1. — La vérité est-elle dans les choses ou seulement dans l'entendement?

La vérité est principalement dans l'entendement. « Le « vrai et le faux, dit Aristote, ne sont pas dans les choses, « mais dans l'entendement. » Ce n'est qu'en second lieu que l'idée du vrai s'applique aux choses elles-mêmes, que l'on rapporte à un entendement comme à leur principe.

Les choses sont vraies par les rapports qu'elles ont avec l'entendement dont elles dépendent. C'est ainsi que les œuvres artificielles sont vraies par leurs rapports avec l'entendement des artisans qui les produisent : une maison est vraie quand elle est conforme à l'idée typique de l'architecte. Les choses naturelles sont vraies par leur ressemblance avec les exemplaires qui sont dans l'entendement divin : un diamant est vrai quand il renferme la nature que Dieu a donnée à ce corps.

Ainsi le vrai est principalement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses.

Partant de ce double point de vue, on a donné différentes sortes de définitions de la vérité, suivant qu'on

l'a considérée dans l'entendement ou dans les choses. En voici une qui a l'avantage de convenir à la vérité sous l'un et l'autre rapport : « La vérité est une équation entre « les choses et l'entendement (1). »

2. — La vérité n'est-elle que dans l'entendement procédant par voie de composition et de division?

Nos sens ne perçoivent pas la conformité de l'intelligence avec les choses : l'œil, par exemple, perçoit l'image d'un objet visible ; mais le rapport qui existe entre l'objet et l'image qu'il en a, il ne le saisit pas. L'intelligence elle-même, si elle se bornait à percevoir la nature ou la simple idée des choses, ne connaîtrait pas sa conformité avec l'objet intelligible qui la frappe : pour connaître et exprimer la vérité, elle doit percevoir et prononcer que la chose est semblable à l'idée qu'elle s'en fait. Or, c'est ce qu'on appelle procéder par voie de composition et de division ; car, dans toute proposition, on unit ou on sépare deux idées, et c'est là ce que ne font ni les sens dans la perception des formes sensibles, ni l'entendement dans le simple concept de la nature des choses.

La vérité peut donc être dans les sens et dans le concept comme dans toute chose vraie ; mais elle n'est, à proprement parler, que dans l'entendement qui compose et divise les idées, car la perfection de l'entendement, c'est la vérité connue par l'entendement même.

3. — Le vrai et l'être sont-ils identiques?

L'être et le vrai sont identiques ; mais le vrai implique un rapport avec l'entendement, ce que ne présente point l'idée d'être.

(1) « Il semble, dit M. de Maistre, que la vérité se soit définie elle-même »

Le vrai réside principalement dans l'entendement, l'être dans les choses; — quant au bon, il éveille l'idée d'appétibilité.

4. — Le vrai précède-t-il le bon dans nos idées?

La connaissance précédant naturellement le désir, l'idée d'être se présente naturellement aussi la première; après elle vient l'idée du vrai, puis l'idée du bon.

Idée de l'être;

Idée du vrai;

Idée du bon;

Tel est l'ordre logique de nos idées.

5. — Dieu est-il la vérité même?

La vérité, avons-nous dit, consiste dans la conformité de l'entendement avec les choses, et réciproquement. Or, Dieu réunit ce double genre de vérité; son être est conforme à son intelligence, et son intelligence est la cause et la mesure de tout être et de tout entendement. Donc il est la vérité première et suprême. De là cette parole du Sauveur : « Je suis la voie, la vérité et la vie (1). » (Jean, XIV, 6.)

6. — N'y a-t-il qu'une seule vérité?

Il n'y a, sous un rapport, qu'une seule vérité qui rend les choses vraies; sous un autre rapport, il y a plusieurs vérités. La vérité, avons-nous dit, est primairement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses, en tant que celles-ci se rapportent à l'intelligence. — Parlons-nous de la vérité comme existant dans une intelligence

(1) « C'est une chose étonnante, dit Bossuet, que l'homme entende tant de « vérités sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle « est en Dieu et qu'elle est Dieu même. »

particulière : elle se multiplie par la multiplicité des intelligences créées et par le nombre des choses connues : on peut la comparer à la face de l'homme qui produit plusieurs images dans une glace. Parlons-nous de la vérité comme existant dans les choses par la conformité de celles-ci avec l'intelligence suprême : il n'y en a qu'une seule qui donne naissance à toutes les autres et qui communique sa similitude aux êtres, en déterminant leur nature : c'est d'après elle que nous jugeons les choses ; elle se réflète en nous comme dans un miroir par les premiers principes (1).

7. — La vérité reçue dans l'âme est-elle éternelle?

La vérité créée n'est point éternelle ; il n'y a de vérité éternelle que dans l'intelligence divine. Hors de Dieu, rien n'est éternel.

La vérité créée n'est point éternelle, puisque notre intelligence ne l'est pas. L'idée du cercle, par exemple, et cette proposition : Deux et trois font cinq, sont des vérités qui ont leur éternité dans l'entendement divin. Si aucune intelligence n'était éternelle, aucune vérité ne le serait.

8. — La vérité est-elle immuable?

La vérité n'est point immuable parmi nous. « Les véri« tés, dit le Roi-prophète, ont été amoindries parmi les hommes. » (Ps. XI, 1.)

La vérité de notre intelligence, c'est sa conformité avec les choses connues. Cette conformité change évidemment quand, la chose connue restant la même, notre intelligence adopte une autre opinion ; elle change pareillement quand, l'intelligence conservant la même opinion,

(1) « Notre raison naturelle est un rayon de la lumière divine. Dieu est pour « toutes les vérités ce qu'est le soleil pour les choses naturelles. Il est plus en« core, il est le soleil des intelligences. » (Le P. Gratry.)

la chose devient autre. Mais, pour l'intelligence divine, qui ne peut changer de sentiment et qui connaît le commencement, le milieu et la fin des choses, la vérité est immuable (1).

QUESTION 17.

DE LA FAUSSETÉ.

De la fausseté dans les choses, — dans les sens, — dans l'intelligence ; — son opposition à la vérité.

1. — Y a-t-il fausseté dans les choses?

Il n'y a vérité ou fausseté dans les choses qu'autant qu'on les rapporte à un entendement. Elles sont dites fausses absolument par leur rapport avec celui dont leur être dépend, et fausses relativement quand on les compare à un autre entendement avec lequel elles ne sont qu'accidentellement en rapport. Or, les choses naturelles dépendent dans leur être de l'intelligence divine, et les choses artificielles de l'intelligence humaine. C'est pourquoi les œuvres artificielles sont fausses quand elles n'ont point la forme prescrite par l'art : un palais qui blesse les lois

(1) « Les siècles perdent la sagesse ou la retrouvent, comme un homme perd « ou retrouve la vérité à diverses époques de sa vie, selon que son âme se dissout « dans la volupté et retombe dans la nuit des sens, ou se retrempe dans la vertu « et se relève vers l'intelligible. » (Le P. Gratry.)

de l'architecture est faux. Les choses naturelles ne sont point fausses par leurs rapports avec l'intelligence divine ; car elles n'arrivent que selon les vues de la Providence, excepté peut-être dans les agents libres, qui, seuls, ont le pouvoir de se soustraire à l'ordre universel, ce qui fait que l'Écripure appelle le péché une *fausseté* et un *mensonge*. Mais, relativement à notre intelligence, à laquelle ces choses ne se rapportent qu'indirectement, on dit qu'elles sont fausses par expression et par causalité : — par expression, comme dans cette phrase : Le diamètre n'est pas commensurable ; — par causalité, quand elles font naître une fausse opinion, à en juger sur la simple apparence. Ainsi nous appelons faux les êtres ou les objets qui ressemblent à d'autres extérieurement sans en avoir la nature : le fiel est un faux miel, l'étain un faux argent.

Nous qualifions de la même manière les hommes qui aiment les opinions fausses et les discours trompeurs.

2. — Y a-t-il fausseté dans les sens?

1° La fausseté n'est pas dans les sens à l'égard des *sensibles propres*, à moins que quelque lésion organique ne les empêche momentanément de percevoir les formes sensibles d'une manière convenable.

2° La fausseté peut se trouver dans les sens à l'égard des *sensibles communs* et des *sensibles accidentels*, alors même que les sens sont à l'état normal, car ces objets ne nous sont connus par nos sens qu'indirectement et au moyen de certaines déductions (1).

(1) Les sensibles propres (*sensibilia propria*) sont les choses qui se rapportent directement à chaque sens : la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, l'odeur pour l'odorat. — Les sensibles communs (*sensibilia communia*) sont les

3. — Y a-t-il fausseté dans l'intelligence?

Notre intelligence ne se trompe point dans la perception des essences ou idées simples. Elle est également infaillible dans celle des premiers principes, qui la subjuguent par leur irrésistible évidence. Il en est d'elle comme de nos sens, qui ne sont pas sujets à l'erreur à l'égard des *sensibles propres*. Mais, de même que les sens peuvent se tromper sur les *sensibles communs* et sur les *sensibles accidentels*, l'intelligence peut faillir aussi dans la composition et la division des idées simples en attribuant à certains êtres des propriétés qu'ils n'ont pas, et même dans la simple perception des essences, quand elle y joint le jugement, soit qu'elle attribue à une chose la définition d'une autre, — à un cercle, je suppose, la définition de l'homme, — soit qu'elle associe deux définitions qui se repoussent, — comme dans cette proposition : *L'animal raisonnable a quatre pieds*. Alors c'est le jugement lui-même qui donne dans l'erreur.

Mais, répétons-le, l'intelligence est toujours droite quand elle se borne à la perception simple des premiers principes et de l'essence des choses : dans ce double domaine, ou bien elle est dans le vrai, ou bien elle ne perçoit rien.

Aussi ne comprenons-nous proprement une chose que quand nous l'avons ramenée à ses principes essentiels, comme nous le faisons dans les démonstrations rigoureuses.

4. — La vérité et la fausseté sont-elles contraires?

La fausseté n'est pas seulement l'absence de la vérité,

objets perçus par plusieurs sens externes : ainsi l'étendue, qui est perçue par le toucher et par la vue. — Les sensibles accidentels (*sensibilia accidentalia*) sont les choses qui ne sont pas sensibles par elles-mêmes et qui ne tombent sous nos sens que par une autre à laquelle elles sont unies : la substance, par exemple, n'est perçue que par ses modes extérieurs.

elle lui est positivement contraire; car le faux affirme ce qui n'est pas et nie ce qui est.

Quand le vrai, en effet, dit équation entre l'intelligence et les choses, le faux affirme disproportion.

Entre le vrai et le faux il y a, comme on le voit, opposition par les contraires.

QUESTION 18.

DE LA VIE DE DIEU.

Dieu est vivant. — Tout est vie en lui.

1. — Toutes les choses de la nature ont-elles la vie?

Le signe caractéristique de la vie, c'est le mouvement spontané; car on dit que l'animal commence ou cesse de vivre selon qu'il reçoit ou perd la faculté de se mouvoir. Les êtres vivants sont donc ceux qui possèdent la spontanéité du mouvement, soit que l'on parle du mouvement de l'être imparfait, soit que l'on entende celui de l'être parfait, comme sentir et comprendre. L'être qui na pas le premier principe du mouvement n'est appelé *vivant* que figurément. Ainsi les corps graves ne vivent pas. Les eaux courantes sont appelées *vives* par métaphore.

2. — La vie est-elle une opération?

La vie n'est point, à proprement parler, une opération.

Le mot *vie*, emprunté au signe caractéristique de la vie, qui est le mouvement spontané, désigne la substance et la nature de l'être qui possède la spontanéité. « Vivre, « a dit Aristote, c'est être. » En d'autres termes, vivre c'est exister dans une nature qui a la faculté de se mouvoir elle-même et de se porter à l'opération spontanément. La vie désigne cette existence considerée d'une manière abstraite. *Vivant* est un attribut de la substance, et non une opération.

Quelquefois, cependant, le mot *vie* se prend pour marquer les opérations vitales. En ce sens Aristote a pu dire que *vivre*, c'est principalement *sentir* et *connaître*.

3. — Dieu a-t-il la vie?

Avoir la vie ou *être vivant*, c'est agir de soi-même avec la spontanéité d'action et sans recevoir l'impulsion d'un principe étranger. Plus un être possède une telle spontanéité, plus sa vie est parfaite. Mais la spontanéité, pour être parfaite elle-même, suppose que l'être qui en est doué agit en vue d'une fin, et, conséquemment, elle appartient proprement à l'être intelligent. Tellement que, s'il existe un être dont la nature soit son intelligence et qui ait par soi tout ce qu'il possède essentiellement, cet être a la vie au suprême degré.

Tel est Dieu, dont l'intelligence est la nature même, qui ne reçoit rien d'aucun principe, et dont la spontanéité est parfaite : il possède la vie dans le degré le plus éminent.

Aussi David s'écriait-il : « Mon cœur et ma chair ont « tressailli en présence du Dieu *vivant*. » (Ps. LXXXIII, 5.) Cette vérité n'a pas échappé au Philosophe, qui, de ce principe que l'intelligence divine est parfaite et toujours

en acte, concluait que Dieu a une vie parfaite et éternelle.

4. — Tout est-il vie en Dieu?

On lit dans saint Jean : « Tout ce qui a été fait était vie « en Dieu. » (Jean, I, 3.)

La vie de Dieu, c'est sa connaissance. Tout ce qui est connu de lui est sa vie. Tout ce qu'il a fait est connu de lui. Donc tout vit en lui de sa vie divine.

Tel est le sens des paroles de saint Jean.

Mais les êtres n'en ont pas moins leur vie propre. C'est ainsi que la maison est vie dans l'esprit de l'architecte, où sa forme existe d'une manière spirituelle et intelligible, tandis qu'au dehors elle est matérielle et sensible en elle-même.

QUESTION 19.

DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

Dieu a une volonté. — Que veut-il? — Comment veut-il? — Effets de sa volonté. — Il ne veut pas le mal. — Volonté de signe.

1. — Y a-t-il volonté en Dieu?

La volonté est une suite de l'intelligence. En effet, tout être est ainsi disposé à l'égard de sa forme naturelle que,

quand il ne l'a pas, il aspire et tend vers elle, et que, lorsqu'il l'a, il s'y repose. Il en est de même pour toute perfection naturelle. Cette inclination vers ce qui est bon s'appelle appétit naturel dans les êtres dépourvus de connaissance. L'intelligence a naturellement une disposition semblable pour le bien intelligible qu'elle perçoit. Le possède-t-elle, elle se repose en lui ; ne l'a-t-elle pas, elle le recherche, et c'est précisément dans ces deux actes que consiste la volonté. Ainsi il y a volonté dans tout être qui a une intelligence, comme il y a appétit animal dans tout être qui a des sens.

Dieu a l'intelligence ; il a conséquemment la volonté.

La volonté divine est toujours en possession du bien, qui est son objet : ce bien, c'est l'essence divine elle-même ; aussi Dieu n'a-t-il pas d'autre moteur que lui-même.

2. — Dieu veut-il autre chose que lui-même?

Dieu, qui se veut lui-même, veut encore autre chose que lui. Cette vérité va nous devenir sensible par les similitudes que nous avons déjà signalées. Les êtres n'ont pas seulement pour leur bien propre une inclination naturelle qui les porte à l'acquérir quand ils ne l'ont pas et à s'y reposer quand ils le possèdent ; ils sont portés, en outre, à le répandre, autant que possible, sur les autres êtres : voilà pourquoi nous voyons que tout agent, suivant son actualité et sa perfection, reproduit son semblable. Cela nous prouve qu'il est dans la nature de la volonté de communiquer à autrui, dans la mesure du possible, le bien que l'on possède. Il en est surtout ainsi dans la volonté divine, de laquelle découle par similitude toute sorte de perfection. Donc, si les créatures communiquent aux autres êtres leur bonté à proportion de leur perfection, on

juge bien qu'à plus forte raison la volonté divine est portée à communiquer à d'autres êtres sa bonté en la reflétant sur eux autant que cela se peut. Ainsi Dieu, en se voulant lui-même, veut aussi les autres choses. Il se veut comme fin ; il veut les autres êtres comme se rapportant à cette fin, et, dans ce dessein, il les fait participer à ses divines perfections.

3. — *Dieu veut-il nécessairement ce qu'il veut?*

Dieu veut nécessairement quelque chose, mais non pas tout ce qu'il veut: il veut essentiellement sa bonté, comme nous voulons nécessairement le bonheur. Pour les autres choses qui sont en dehors de lui, il les veut en tant qu'elles se rapportent à sa bonté comme à leur fin; mais il ne les veut pas d'une nécessité absolue, parce que sa bonté, qui est parfaite en elle-même, peut subsister sans les choses créées.

4. — La volonté de Dieu est-elle la cause des choses?

Du moment que Dieu est la première des causes et qu'il agit par son intelligence et par sa volonté, il est certain que c'est lui qui a prescrit à la nature le but qu'elle doit atteindre, ainsi que les moyens qu'elle doit employer pour y parvenir. Conséquemment il est, par son intelligence et par sa volonté, la cause de toutes les choses : son intelligence conçoit, sa volonté réalise.

5. — La volonté de Dieu a-t-elle une cause?

Dieu connaît tout dans son essence par un seul regard ; il veut tout d'un seul mouvement dans sa bonté. De même qu'il n'a pas besoin du principe pour connaître la conséquence, ni de la cause pour comprendre l'effet, de même la volonté qu'il a de la fin n'est pas la cause de la volonté

qu'il a des moyens, bien qu'il veuille que les moyens se rapportent à la fin. Sa volonté n'agit jamais sans motif; mais il est certain qu'elle n'a pas de cause étrangère.

Dieu trouve dans sa bonté même la cause de sa volonté. Comme il comprend toutes choses par un seul et même acte d'intelligence, il veut aussi toutes choses dans un seul et même acte d'amour.

6. — La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours?

La volonté de Dieu étant la cause universelle de tout ce qui est, elle s'accomplit toujours. Les choses qui s'écartent de ses lois par un côté rentrent dans son empire par un autre. Le pécheur, par exemple, qui se soustrait à sa miséricorde, n'échappe pas aux coups de sa justice.

On peut distinguer en Dieu deux sortes de volonté, l'une antécédente, l'autre conséquente. Dieu veut d'une volonté antécédente que l'homme vive; mais il veut d'une volonté conséquente, c'est-à-dire absolue, que les criminels soient mis à mort. Il veut d'une volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés; il veut d'une volonté conséquente la damnation des méchants.

7. — La volonté de Dieu est-elle sujette à changer?

« Dieu, disait Moïse aux Israélites, est loin de changer « comme les hommes. » (Nombr., XXIII, 19.)

Le changement de volonté dans un être en suppose un dans ses idées ou dans sa manière d'exister. Or nous avons démontré que la science et l'être de Dieu sont immuables; donc sa volonté est pareillement immuable.

On nous objectera peut-être cette parole de Dieu même : « Je me re« pens d'avoir fait l'homme. » (Gen., VI, 7.) Celui qui se repent, dira-t-on, a une volonté changeante. — Qui ne le sait? Cette parole du Seigneur a été dite figurément par une imitation de notre manière de parler. L'homme qui se repent détruit ce qu'il a fait : mais une telle conduite suppose-t-elle nécessairement un changement de volonté? Non, puisque quelqu'un peut

faire une œuvre avec l'intention de la détruire ensuite. C'est ainsi que Dieu, qui a détruit le monde par le déluge, nous est représenté comme se repentant.

D'autres ont remarqué que Dieu a ordonné dans un temps d'observer les cérémonies de la loi judaïque, ce qu'il a défendu à une autre époque : n'en résulte-t-il pas que sa volonté est variable? Point du tout ; il s'ensuit uniquement qu'il a voulu un changement : vouloir que les choses changent, ce n'est pas changer de volonté.

8. — La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut ?

La volonté divine, qui est douée d'une souveraine efficacité, non-seulement accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplit comme elle veut. Or, pour l'ordre et la conservation du monde, elle veut que certaines choses arrivent nécessairement, et d'autres contingemment. Elle assigne donc aux unes des causes nécessaires ; aux autres, des causes contingentes ; et les choses arrivent d'une manière contingente ou nécessaire, selon qu'il lui plaît.

Si la volonté divine rendait tout nécessaire, où serait le libre arbitre de l'homme, et, partant, où serait le mérite ?

9. — Dieu veut-il le mal ?

Dieu ne veut d'aucune manière le mal moral, c'est-à-dire le péché; car le péché détruit le bien qui se rapporte à sa bonté. Mais il veut le mal de la nature et le mal de la peine en tant qu'ils produisent des biens qu'il désire. Le châtiment maintient les droits de la justice, et la destruction de certaines choses naturelles est nécessaire à l'ordre universel (1).

(1) Le mal de la nature, ce sont les maux physiques; le mal de la peine, c'est le châtiment; le mal moral, c'est le péché.

Quant au mal moral, il n'est pas bon qu'il soit. S'il produit quelquefois le bien, ce n'est qu'accidentellement, en-dehors de l'intention du pécheur : Dieu ne le veut pas.

Mais, dit-on, Dieu veut que le mal se fasse, puisqu'il le permet.

Dieu ne veut ni que le mal moral se fasse, ni qu'il ne se fasse pas; il veut permettre qu'il se fasse; et cette liberté qu'il accorde est un bien (1).

10. — Dieu a-t-il le libre arbitre?

Dieu veut sa bonté nécessairement, et il veut les choses extérieures librement : il a donc le libre arbitre à l'égard des choses extérieures à sa nature, quoiqu'il ne l'ait pas à l'égard de lui-même; — il se veut nécessairement.

Dieu ne peut vouloir ni choisir le mal moral, puisqu'il veut nécessairement sa bonté, à laquelle le péché est opposé; mais il a la faculté de choisir entre tel ou tel bien, et cela suffit pour le libre arbitre.

11. — Peut-on distinguer en Dieu la volonté de signe?

Les hommes révèlent leur volonté par la défense par le commandement, par la loi. — C'est ainsi que nous donnons aux préceptes de Dieu le nom de volonté divine, comme dans ces paroles : « Que votre volonté soit faite. » (Matth., VI, 10.)

La volonté de Dieu est une, puisqu'elle est son essence. On a donc raison de distinguer en Dieu comme deux volontés : la volonté dite de *bon plaisir*, ou la volonté une; puis la *volonté de signe*, qui se prend au dehors pour la volonté de Dieu elle-même.

(1) « Murmurer de ce que Dieu n'empêche pas l'homme de faire le mal, a « dit J.-J. Rousseau, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, « de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna « le droit à la vertu. »

12. — Y a-t-il cinq signes de la volonté de Dieu?

Il y a cinq signes de la volonté de Dieu ; ce sont : *la défense* et la *permission* à l'égard du mal ; le *commandement,* le *conseil* et l'*opération* à l'égard du bien.

En effet, nous avons appelé *signes de la volonté* les marques dont l'homme se sert pour révéler la sienne. Or, nous manifestons notre volonté directement par nos *opérations,* en faisant, par exemple, une chose de notre propre main , et indirectement par la *permission,* en n'empêchant point de la faire. Nous la manifestons ensuite par nos *ordres,* nos *défenses* et nos *conseils.*

Appliqués à Dieu, ces signes s'appellent simplement *volonté divine.*

La permission et la défense concernent le mal; l'opération, le bien en général ; le commandement, le bien obligatoire ; le conseil, le bien surabondant.

Les conseils peuvent avoir un double but : celui de faire acquérir de plus grands biens, et celui de faire éviter les moindres péchés (1).

(1) La *permission* du mal regarde le mal physique. Ce mot, appliqué au mal moral, signifie seulement que Dieu laisse commettre le péché.

QUESTION 20.

DE L'AMOUR DE DIEU.

Dieu aime — tous les êtres, — également sous un rapport, — inégalement sous un autre.

1. — Y a-t-il amour en Dieu ?

Saint Jean dit : « Dieu est tout amour. » (I Ép., IV, 16.)

L'amour, qui est le premier mouvement de la volonté, en est comme la racine et le principe générateur. On désire, on veut le bien qu'on aime ; on se plaît dans le bien qu'on aime, on ne hait que ce qui s'oppose au bien que l'on aime : partout où il y a volonté il y a nécessairement amour. — Dieu a la volonté ; donc il a aussi l'amour.

Aimer, c'est vouloir du bien. L'amour tend tout à la fois vers le bien que l'on veut et vers l'être à qui l'on veut du bien.

Le bien que Dieu se veut n'est autre que lui-même ; mais, quand on aime quelqu'un, on lui veut du bien comme à soi, on désire son bonheur comme le sien propre, on en fait un autre soi-même en s'identifiant avec lui : tel est l'amour de Dieu pour ses créatures. L'amour, toutefois, n'est point en lui une passion ; il est un acte pur et simple de sa volonté.

2. — Dieu aime-t-il toutes les choses ?

Le Sage a dit : « Vous aimez tout ce qui est, et vous « ne haïssez rien de ce que vous avez fait. » (Sag., II, 25.)

Tout ce qui existe est bon sous le rapport de l'existence même : l'être est un bien, et ses perfections sont un bien. Or, si les choses ont l'être et quelque bien, c'est parce que Dieu l'a voulu. Donc Dieu veut du bien à toutes les choses.

Mais vouloir du bien, c'est aimer. Par conséquent, Dieu aime toutes les choses qui existent.

Il aime les créatures raisonnables d'un amour d'amitié; il aime les créatures irraisonnables pour les créatures raisonnables, afin de manifester sa bonté et de nous faire du bien; il aime les pécheurs comme êtres, parce que, comme tels, ils existent par lui.

3. — Dieu aime-t-il tous les êtres également?

« Dieu, dit l'évêque d'Hippone, aime tout ce qu'il a fait; « mais il aime davantage les créatures raisonnables, et, « parmi celles-ci, les membres de son Fils, et principale- « ment son Fils lui-même. »

Sous le rapport des actes plus ou moins intenses de la volonté, Dieu n'aime pas ceci plus que cela; il aime par un acte pur et simple. Mais, en tant que l'amour se mesure sur le bien voulu à un ami, il aime certains êtres plus que d'autres. N'est-ce pas, en effet, son amour qui produit la bonté des créatures? Or, nous voyons que les unes ont plus de bonté que les autres; il aime donc plus celles-là que celles-ci.

4. — Dieu aime-t-il toujours davantage les meilleures créatures?

Je réponds affirmativement, car si quelques-unes sont meilleures que d'autres, c'est qu'il leur veut plus de bien; conséquemment il les aime davantage.

Dieu a aimé le Christ, non-seulement plus que tout le genre humain, mais plus que toutes les créatures réunies ensemble. Il l'a livré, il est vrai, pour le salut des hommes; mais son abaissement, loin de ternir sa gloire, lui a fait, au contraire, remporter le plus beau des triomphes, puisque, du jour de sa mort, il a été proclamé Dieu par tout l'univers.

Que si, dans le mystère de l'Incarnation, la nature humaine a été plus favorisée que la nature angélique, ce n'est pas qu'une nature cou-

pable fût préférable à une nature innocente, mais c'est que nous avions plus besoin de secours que les anges : le bon père de famille donne à son serviteur malade ce qu'il n'accorde pas à son fils plein de santé.

Quant au pénitent et à l'innocent, ils sont aimés en raison de la grâce qui est en eux ; mais, toutes choses égales d'ailleurs, l'innocent est meilleur et plus aimé : et s'il est écrit que le ciel a plus de joie dans la conversion d'un pécheur que dans la persévérance des justes, c'est que souvent le pécheur se relève plus fervent, plus humble, moins présomptueux. Le soldat que le général préfère sur un champ de bataille, c'est celui qui, après avoir lâché prise, retourne courageusement à l'ennemi et le serre de près.

Après tout, ce serait un jugement téméraire et présomptueux que de vouloir décider, par exemple, qui des Apôtres ou des Saints a été le meilleur : *Dieu seul pèse les esprits*. (Prov., XIV, 2.)

QUESTION 21.

DE LA JUSTICE ET DE LA MISÉRICORDE DE DIEU.

Dieu est juste et miséricordieux. — Toutes ses œuvres l'attestent.

1. — La justice est-elle en Dieu?

« Le Seigneur est juste, dit le Roi prophète, et il aime la « justice. » (Ps. X, 8.)

Il y a deux sortes de justice : la justice commutative et la justice distributive.

La justice commutative, qui dirige les relations commerciales, ne convient point à Dieu. « Personne ne lui a « donné, nous dit l'Apôtre, pour avoir le droit d'en at- « tendre quelque chose. » (Rom., XI, 32.)

La justice distributive, qui consiste dans une équitable répartition des biens et des maux, et qui convient au souverain, à l'administrateur, au juge, est donc la seule que l'on puisse lui attribuer. Or, de même que le bon ordre d'une famille ou d'une société fait voir cette justice dans le chef, de même l'ordre général qui brille dans le monde physique et dans le monde moral démontre que la justice est en Dieu. « Nous devons reconnaître la justice di« vine, disait saint Denis, en ce que la Providence accorde « à toutes les créatures les dons que réclame leur dignité, « et en ce qu'elle conserve la nature de chacune d'elles « dans l'ordre et le rang qui lui est propre. »

Quoique Dieu ne doive rigoureusement rien à personne, il y a cependant pour lui deux sortes de dette : l'une qui l'oblige envers lui-même, l'autre qui l'oblige envers les créatures.

La première veut qu'il accomplisse dans la création ce qui convient à sa sagesse. En agissant ainsi, il agit conformément à ses perfections et se rend ce qu'il se doit à lui-même.

La seconde demande qu'il fournisse aux créatures ce que suppose leur fin. Elle rentre dans la première, car il ne leur doit que ce qu'il a préordonné dans les desseins de sa sagesse. Il remplit cette justice en accordant à chacune ce qui lui est nécessaire selon sa nature et dans sa condition.

Voilà pourquoi la justice en Dieu s'appelle tantôt convenance de sa bonté, tantôt rémunération des mérites. Saint Anselme a touché ces deux points quand il a dit : « Dieu punit-il les méchants, c'est jus« tice ; car ils le méritent. Pardonne-t-il aux méchants, c'est encore « justice ; il fait ce qui convient à sa bonté. »

2. — La justice de Dieu est-elle la vérité ?

Il est écrit : « La miséricorde et la vérité se sont rencon« trées. » (Ps. LXXXIV.) — La vérité ici signifie la justice.

La justice divine, qui établit dans les créatures un ordre conforme à l'infinie sagesse, prend, en effet, le nom de

vérité en tant qu'elle est la réalisation de la règle divine, qui est la loi supérieure.

3. — La miséricorde est-elle en Dieu?

« Le Seigneur est clément et miséricordieux. » (Ps. cx.)

La miséricorde n'est pas en Dieu comme passion, mais elle y est comme effet de sa bonté. Car, quoiqu'il ne s'attriste pas, comme nous, de la misère d'autrui, il lui convient éminemment de la soulager. Dans ce mot *misère*, on peut comprendre tous les défauts. Or, quand quelqu'un veut détruire la misère des autres comme si elle lui était propre, il fait une œuvre de miséricorde; et, comme cette destruction ne saurait être de la part de Dieu qu'un effet de sa bonté, la miséricorde lui appartient souverainement par cela même qu'il est la source de toute bonté et qu'il donne aux créatures les choses dont elles manquent.

La miséricorde ne va pas contre la justice, elle est d'un ordre supérieur. Si je dois cent pièces d'or et que j'en donne deux cents, je fais un acte de miséricorde, ce qui n'attaque en rien la justice. Il en est de même du pardon des offenses : pardonner, c'est donner.

4. — Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu?

D'abord, la justice est dans toutes les œuvres divines : car Dieu ne peut rien faire contre sa sagesse, et il agit toujours dans l'ordre et la proportion qui conviennent; d'où il suit qu'il exerce la justice envers lui-même et envers les créatures dans tout ce qu'il fait.

Ensuite, la miséricorde est pareillement au fond de toutes les œuvres divines. En effet, si Dieu doit quelque chose à la créature, il le doit en vertu d'un don primitif de sa bonté, fin dernière de toute chose. Dans toutes

ses œuvres on trouve ainsi la miséricorde comme faisant un premier don qui pénètre de sa vertu tous les effets subséquents.

Il y a mieux ; par un surcroît de bonté, il donne toujours à ses créatures plus que n'exige strictement leur nature : la justice est loin de demander tout ce que sa bonté nous accorde.

La miséricorde apparaît dans la damnation des méchants, parce que Dieu ne punit pas le mal avec toute la rigueur que le mal mérite.

La justice se montre dans la justification de l'impie, auquel le péché n'est remis qu'à cause de l'amour.

La justice et la miséricorde se révèlent à la fois dans les punitions qui atteignent l'homme vertueux dans ce monde, où les souffrances qui servent à le purifier des fautes légères le portent à s'élever vers Dieu.

QUESTION 22.

DE LA PROVIDENCE DE DIEU.

Il y a une providence — à laquelle tous les êtres sont soumis.

1. — La providence convient-elle à Dieu ?

« O Père, s'écrie le Sage, vous gouvernez tout par « votre providence. » (Sag., IV, 3.)

La providence, en effet, est nécessairement un attribut de Dieu ; car tout ce qu'il y a de bien dans les créatures vient de lui, et les choses tirent leur bonté non-seulement de leur substance, mais encore de l'ordre qui les met en rapport

avec leur fin et principalement avec la fin dernière. Dieu, qui a établi ce rapport des choses à leur fin, en a nécessairement la raison dans son entendement; et voilà justement ce que l'on appelle la providence. «La providence, « a dit Boëce, est la raison du suprême Administrateur « disposant toutes choses, les parties dans le tout, le tout « pour la fin. »

La providence embrasse deux choses : la raison de l'ordre qui met les êtres en rapport avec leur fin ; puis l'exécution de cet ordre, que l'on appelle le gouvernement divin.

2. — Tout est-il soumis à la providence ?

« Dieu, dit le Sage, atteint avec force d'une extrémité à « l'autre et dispose tout avec douceur. » (Sag., VIII, 1.)

Parmi les adversaires de la providence se trouvent d'abord les épicuriens, qui font du monde l'œuvre du hasard, et ensuite tous les impies, qui disent comme dans Job : « Dieu se promène sur la voûte du ciel sans se soucier des « choses d'ici-bas. » (Job, XXII, 14.)

Il est certain que la providence divine embrasse non-seulement toutes les créatures en général, mais encore chacune d'elles en particulier, puisque tout ce qui possède l'être a nécessairement reçu une fin et tombe par là même dans son domaine. N'est-ce pas ce que nous apprend l'Apôtre quand il dit : « Tout ce qui vient de Dieu a été « disposé avec ordre? » (Rom., XIII, 1.)

Pour Dieu, qui est la cause universelle, il n'y a rien de fortuit. L'effet que nous attribuons au hasard, parce qu'il sort de l'ordre d'une cause particulière, rentre, par la cause universelle, dans les voies de sa providence : ainsi, par exemple, quand deux serviteurs, envoyés l'un d'un côté, l'autre d'un autre, regardent comme un effet du hasard leur rencontre au même lieu, cette rencontre, en apparence éventuelle, peut avoir été prévue par leur maître, qui a dirigé leur course.

Mais, dira peut-être quelqu'un, le mal existe dans le monde : si Dieu n'a pu l'écarter, sa toute-puissance disparaît; s'il ne l'a pas voulu, sa providence ne s'étend pas à tous les êtres.

Je réponds que Dieu, pour assurer la perfection de l'univers, a dû souffrir certains défauts dans les êtres particuliers ; car, en bannissant tous les maux de ce monde, il aurait réduit la somme des biens. Le lion vivrait-il sans la mort des animaux ? Sans la persécution des tyrans admirerions-nous la constance des martyrs ? « Dieu, selon la re-« marque de saint Augustin, ne laisserait pas le mal dans ses ouvrages s'il « n'était assez puissant et assez bon pour en tirer le bien. Il veille spé-« cialement sur le juste et ne permet rien qui puisse empêcher son sa-« lut. Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu.» (Rom., VIII, 25.)

Comme le libre arbitre rend les créatures raisonnables maîtresses de leurs actes, Dieu les gouverne par une disposition particulière de sa providence : il leur impute leurs actions volontaires à mérite et à démérite, et il leur décerne des récompenses ou des châtiments.

3. — La providence de Dieu s'exerce-t-elle immédiatement sur tous les êtres?

« Celui qui a créé le monde par lui-même, dit saint « Grégoire, le gouverne lui-même. »

« Quel autre gouverneur que lui-même Dieu a-t-il éta-« bli pour veiller sur la terre? demandait Job. Où est « celui qu'il a placé au-dessus de ce monde formé par lui-« même ? » (Job, XXXIV, 13.)

Il y a, comme nous l'avons dit, deux choses à considérer dans la providence : la raison même de l'ordre qui met les êtres en rapport avec leur fin, et l'exécution de cet ordre, que l'on appelle le gouvernement divin. Sous le premier rapport, la providence s'exerce immédiatement sur toutes les créatures; car Dieu les connaît toutes, jusqu'aux plus infimes. C'est lui qui a donné aux causes la vertu de les produire, et il a dans son intelligence l'idée de l'ordre qui les enchaîne. Sous le second rapport, Dieu exerce sa providence mé-

diatement, en gouvernant les êtres inférieurs par les supérieurs; non qu'il ait besoin d'intermédiaires, mais pour donner à ses créatures la dignité de cause.

4. — La providence rend-elle nécessaire ce qu'elle préordonne?

La perfection de l'univers demandant que la création renferme tous les degrés de l'être, la providence a dû préparer des causes nécessaires aux effets qu'elle voulait rendre nécessaires, et des causes contingentes aux effets qui doivent arriver avec contingence. Ainsi, quand Dieu a décrété qu'une chose arrivera nécessairement, elle arrive nécessairement; et quand il a voulu qu'elle fût contingente, elle arrive contingemment (1).

QUESTION 23.

DE LA PRÉDESTINATION.

Sa Nature. — Son Étendue. — Ses Effets. — Liberté humaine. — Utilité de la prière.

1. — Y a-t-il une prédestination pour les hommes?

L'Apôtre nous dit : « Ceux que Dieu a prédestinés, il « les a appelés. » (Rom., VIII, 3.) — Il est donc clair qu'il y a en Dieu prédestination.

(1) Nous faisons librement sous les yeux de Dieu ce qu'il a prévu que nous ferions librement, et nécessairement ce qu'il a prévu que nous ferions nécessairement.

Montrons d'abord qu'il est de toute convenance que Dieu prédestine les hommes.

Nous avons vu que la providence embrasse tous les êtres et qu'elle les coordonne tous à leur fin. Or, il y a deux sortes de fins, auxquelles Dieu les rapporte tous : l'une dépasse leurs proportions naturelles et leurs facultés ; telle est la vie éternelle. L'autre ne dépasse pas leur portée, et ils peuvent l'atteindre par leurs facultés propres.

Quand un être doit parvenir à la première espèce de fin, à celle qui dépasse ses facultés, et que par son propre essor il ne saurait atteindre, il faut nécessairement qu'il y soit conduit par un autre être, comme la flèche est conduite au but par l'archer. Et, puisque l'homme a pour fin la vie éternelle, il faut, en conséquence, qu'il y soit conduit, dirigé, transmis, si l'on peut s'exprimer ainsi, par Dieu même. L'idée de cette transmission doit se trouver en Dieu au même titre que la raison de l'ordre général, que nous avons appelée la *providence*. Or, dans l'esprit d'un auteur, qu'est-ce que l'idée ou le désir de faire une chose, sinon une sorte de préexistence en lui de la chose elle-même ? Voilà pourquoi nous donnons le nom de *prédestination* à l'idée divine de cette transmission, de cette destination de la créature raisonnable à la vie éternelle, sa fin dernière. La prédestination, comme on le voit, fait partie de la providence.

Il est de toute évidence, d'après cela, que les êtres privés de raison ne sont pas prédestinés et qu'ils ne sauraient l'être.

La prédestination s'applique aux anges aussi bien qu'aux hommes, quoiqu'ils n'aient jamais été malheureux. Peu importe à la prédestination que celui qui en est l'objet sorte de l'état de misère ou n'en sorte pas. — On demandera peut-être pourquoi Dieu ne fait pas connaître aux hommes le bienfait de leur prédestination. — Dieu l'a révélé à quelques saints personnages par une grâce spéciale, mais il ne convient pas

que cette connaissance soit accordée à tous les hommes; elle enfanterait le désespoir dans les non-prédestinés et le relâchement dans les prédestinés.

2. — La prédestination est-elle dans le prédestiné?

La prédestination, qui, selon la définition de saint Augustin, *est la prescience que Dieu a de ses bienfaits*, n'est pas dans le prédestiné; elle est en Dieu, qui prédestine.

La providence est activement dans l'intelligence de l'Ordonnateur suprême; il n'y a que par son exercice, appelé le *gouvernement du monde*, qu'elle se trouve passivement dans les créatures.

Il en est ainsi de la prédestination : elle est activement en Dieu par l'idée de l'ordre qui met certaines créatures en rapport avec le salut éternel, et, uniquement pour ce qui concerne son exécution, elle est passivement dans les êtres prédestinés, où elle reçoit le nom de *vocation, glorification*, conformément à cette parole de saint Paul : « Ceux que Dieu a prédestinés, il les a *appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a glorifiés.* » (Rom., VIII, 30.)

3. — Dieu réprouve-t-il quelques hommes?

Voici ce qu'il faut penser au sujet de la réprobation. La providence pouvant laisser quelques défauts dans ce qui lui est soumis, elle permet que quelques hommes n'arrivent pas à la vie éternelle, et c'est ce que l'on appelle réprouver. La réprobation rentre ainsi, non dans la prédestination, mais dans la providence, qui non-seulement a prévu, mais a préparé la possibilité de la damnation; car si, d'une part, la prédestination renferme la volonté de conférer la grâce et la vie éternelle, de l'autre, la réprobation renferme la volonté de permettre que quelques hommes tombent dans le péché et soient punis de la damnation éternelle.

La réprobation n'est pas aux réprouvés ce que la prédestination est aux prédestinés. La prédestination est la cause de la gloire et de la grâce que les prédestinés attendent, tandis que la réprobation n'est pas la cause du péché ; elle l'est seulement de l'abandon de Dieu après le péché et de la peine qui suit le péché. Le péché vient du libre arbitre, ainsi que le marque cette parole : « Ta perte, ô Israël, « vient de toi. » (Osée, XIII, 9.) La réprobation n'ôte, en aucune façon, au réprouvé le pouvoir de faire le bien et d'arriver au salut : quand il tombe, il tombe librement (1).

4. — Revenons aux prédestinés. — Sont-ils élus de Dieu? L'Apôtre nous dit : « Dieu nous a élus avant la constitu« tion du monde. » (Éphés., I, 4.) Je réponds donc affirmativement.

La prédestination de certains hommes à la vie éternelle suppose, en effet, que Dieu veut leur salut, et dès lors elle implique amour et élection.

Elle implique amour ; car vouloir du bien, c'est aimer, et Dieu veut aux prédestinés le bien de la vie éternelle.

Elle implique élection, puisque Dieu veut ce bien aux uns de préférence aux autres, qu'il ne prédestine pas.

L'amour, en Dieu, précède l'élection, parce que c'est son amour même qui produit le bien dans les créatures. L'élection précède, à son tour, la prédestination.

Ainsi tous les prédestinés sont élus et aimés.

Dieu communique, en général, sa bonté à tous les êtres ; mais, pour ce

(1) Les prédestinatiens rigides prétendaient que, par un décret absolu et antécédent, Dieu prédestine au malheur éternel ceux qui ne sont point prédestinés au ciel. Cette hérésie, renouvelée par Luther et par Calvin, a été condamnée.

Il est certain que notre Dieu est un Dieu de miséricorde, et que, si jamais il nous réprouve, ce ne sera que parce que nous aurons librement et volontairement abusé des moyens qu'il nous aura fournis pour nous sauver.

qui est des dons de la grâce et de la gloire éternelle, il ne les accorde pas indistinctement et sans choix. Il veut le salut de tous les hommes; mais il le veut d'une volonté que les Théologiens appellent *antécédente*, et non d'une volonté *absolue*.

5. — La prévision des mérites est-elle la cause de la prédestination?

« Dieu, dit saint Paul, nous a sauvés par sa miséricorde, « et non à cause des œuvres de justice que nous avions « faites. » (Tite, III, 5.)

L'hérésie des Pélagiens consistait à soutenir que le commencement des bonnes œuvres est dans l'homme, et que la grâce est une suite de notre préparation. Selon eux, l'effet de la prédestination est appliqué à l'une, et non pas à l'autre, parce que l'un l'a mérité en s'y préparant, tandis que l'autre ne s'y est pas préparé. Cette erreur se réfute par ce principe qu'aucun bien en nous ne mérite les effets de la prédestination, puisque, suivant saint Paul: « Nous « ne sommes pas même capables d'avoir de nous-mêmes « une bonne pensée. » (II Cor., III, 3.)

Quelques Théologiens ont dit que Dieu donne la grâce lorsqu'il prévoit que l'on en fera un bon usage, et que les mérites sont la cause de la prédestination. Mais on leur répond que ce qui est fait par la grâce provient de la prédestination, à laquelle on ne saurait évidemment assigner pour cause ce qui provient d'elle-même. N'est-il pas clair que, non-seulement ce que le libre arbitre opère par la grâce, mais ce que la grâce opère par le libre arbitre, est un effet de la prédestination? Ils assignent, conséquemment, pour cause à la prédestination ce qui n'est point en dehors d'elle.

Nous convenons toutefois que, si l'on considère les effets de la prédestination en particulier, rien n'empêche que l'un ne soit la cause et la raison de l'autre. C'est ainsi que

Dieu donne la gloire à celui qui l'a méritée par sa coopération à la grâce, et la grâce pour mériter la gloire. Mais si on prend la prédestination dans son ensemble, elle n'a d'autre cause que la bonté divine, qui est éternelle (1).

Pourquoi Dieu prédestine-t-il celui-ci et non pas celui-là? Telle est sa volonté. Dans un édifice, pourquoi telle pierre est-elle ici et non pas là? Parce que l'ouvrier l'a voulu. Il en est de même dans la prédestination : Dieu n'en devait le bienfait à aucun des hommes. Il n'est redevable à qui que ce soit de ses dons gratuits. Ce que l'on donne par grâce, on peut sans injustice l'offrir à qui l'on veut; ce n'est blesser les droits de personne. N'est-ce pas ce que disait le père de famille dans l'Évangile : « Prenez ce qui est à vous, et allez; ne m'est-il pas permis « de faire ce que je veux? » (Matth., XX, 14.) (2).

(1) La prédestination à la grâce est due uniquement à la bonté de Dieu; elle est antérieure à la prévision de tout mérite naturel. La prédestination à la gloire n'est pas non plus fondée sur la prévision des mérites humains. Voilà deux points qui ne sont pas sujets à contestation : ils ont été décidés par l'Église. Parmi les Théologiens, les uns ont pris parti pour la prédestination absolue et antécédente à la prévision de tout mérite surnaturel : ce sont les Augustiniens et les Thomistes. D'autres ont soutenu la prédestination conditionnelle, subséquente à la prévision des mérites : ce sont les Molinistes et les Congruistes. Tous ont admis la gratuité de la prédestination.

Il nous semble que l'on pourrait essayer une conciliation entre ces deux opinions par la distinction d'une double prédestination : l'une absolue pour certaines personnes, telles que la sainte Vierge, Jean-Baptiste, Jérémie, et autres connues de Dieu; puis une prédestination conditionnelle attachée plus spécialement à la coopération à la grâce et à la prévision des mérites surnaturels. Saint Thomas lui-même nous paraît favoriser cette double prédestination dans l'article suivant et dans la question du Livre de vie (24), où il parle de deux voies pour arriver à la vie éternelle, à savoir la prédestination divine et les mérites vivifiés par la grâce.

(2) « Mon fils, gardez-vous bien de discuter sur les secrets jugements de « Dieu : pourquoi l'un est abandonné, tandis que l'autre est arrivé à une si grande « grâce; pourquoi celui-ci est si affligé, et celui-là si comblé d'honneurs. Tout « cela est au-dessus de l'esprit humain; nul raisonnement, nulle dispute n'est « capable d'approfondir les jugements de Dieu. Quand donc l'ennemi vous « suggère de semblables pensées ou que les hommes vous pressent de questions « curieuses, répondez-leur par ces paroles du Prophète : « Vous êtes juste, Sei- « gneur, et vos jugements sont droits. » Et encore : « Les jugements du Seigneur « sont droits et se justifient par eux-mêmes. » (*Imitation de J.-C.*, liv. III, chap. 58.)

6. — La prédestination est-elle certaine dans son effet?

La prédestination obtient toujours son effet, mais en respectant notre libre arbitre, sans imposer aucune nécessité; la liberté humaine elle-même concourt à en produire les effets. Nous avons vu ailleurs que la Providence, tout en arrivant à ses fins d'une manière infaillible, n'ôte cependant rien à la contingence des choses.

Quoi donc! dira quelqu'un, ne peut-on pas gagner ou perdre la couronne de gloire? Si la prédestination dispose irrévocablement des couronnes du ciel, pourquoi donc saint Augustin, commentant ces paroles de l'Apocalypse : « Retenez ce que vous avez, de peur qu'un autre ne « reçoive votre couronne (Apoc., III, 11.) », disait-il : « Un autre ne rece- « vrait pas cette couronne, si le premier ne la perdait? » — Nous répondons que la couronne de justice peut appartenir à un homme de deux manières : d'abord, par la prédestination divine, et, sous ce rapport, on ne peut la perdre; ensuite, par le mérite de la grâce, car ce que nous méritons est à nous, et, sous ce point de vue, on peut la perdre par le péché mortel.

Jamais Dieu ne laisse tomber le juste sans relever un pécheur, comme l'insinue cette parole de Job : « Il en brisera plusieurs; mais sur leurs « ruines il en élèvera d'autres. » (Job, XXXIV, 24.) Ainsi les hommes ont obtenu la place des anges déchus, et les Gentils ont été substitués aux Juifs.

7. — Le nombre des prédestinés est-il certain et irrévocablement fixé?

Quand l'Artisan suprême a construit le monde, il a fixé la mesure de l'univers, il a déterminé les diverses catégories d'êtres et les différentes espèces de choses qui devaient y entrer. Or, parmi les créatures, il a dû placer en première ligne celles qui, comme raisonnables, sont incorruptibles, celles surtout qui, devant jouir de la béatitude, approchent davantage de la fin suprême de tous les êtres, les prédestinés en un mot. Pour Dieu, le nombre des prédestinés

est donc certain, comme objet de sa science et comme disposition de sa providence. On ne doit pas dire la même chose du nombre des réprouvés : ceux-ci n'entrent point dans le plan divin comme élément principal.

Quel est le nombre des prédestinés? Parmi les Théologiens, les uns ont dit qu'il égale le nombre des anges déchus; d'autres, qu'il est le même que celui des anges fidèles; d'autres, qu'il équivaut à celui des anges fidèles et des anges rebelles pris ensemble. Il est plus sage de penser que cela est le secret de Dieu. L'Évangile nous enseigne que le petit nombre des hommes trouve la voie de la vie. Il ne faut pas s'en étonner. La béatitude éternelle, surtout depuis le péché originel, dépasse les forces ordinaires de notre nature; et, d'ailleurs, la miséricorde divine brille avec d'autant plus d'éclat dans les élus que la voie de la perdition est plus large et plus suivie par ceux qui obéissent à la nature.

8. — Les prières des saints peuvent-elles aider à la prédestination?

Isaac pria le Seigneur pour sa femme stérile et le Seigneur, exauçant sa prière, donna à Rebecca la vertu de concevoir un fils, qui fut prédestiné. (Gen., XXV, 21.) Cette prédestination ne se serait pas accomplie si Jacob n'était pas né. Les prières des saints contribuent donc à l'effet de la prédestination.

Il faut distinguer dans la prédestination l'acte même qui prédestine et les effets qu'il produit. Quant à l'acte même, les prières des saints ne sont d'aucun secours : elles ne le déterminent pas, puisqu'il est éternel. Quant aux effets, les prières et les bonnes œuvres contribuent certainement au salut du prédestiné en tant qu'elles entrent dans les desseins

de Dieu, qui a subordonné le salut des hommes à leurs prières personnelles, aux prières d'autrui, aux bonnes œuvres et à tout ce qui est nécessaire pour obtenir la vie éternelle. Voilà pourquoi saint Pierre écrivait : « Efforcez-vous de plus en plus, mes frères, d'assurer par « vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection. » (IIe Épître, I, 10.) L'Écriture sainte ne nous recommande-t-elle pas, en mille endroits, d'implorer la miséricorde divine et de pratiquer les bonnes œuvres? Ce n'est pas que le Tout-Puissant manque de force pour accomplir ses ouvrages. « *Il a voulu que nous fussions ses coadjuteurs* » (I Cor., III, 9), pour maintenir la beauté de l'univers et pour nous élever à la dignité de cause (1).

QUESTION 24.

DU LIVRE DE VIE.

Ce qu'il est. — On peut en être effacé.

1. — Qu'est-ce que le Livre de vie? Est-ce la même chose que la prédestination?

Le mot *Livre de vie* est une expression empruntée à nos usages. C'est une coutume, on le sait, d'inscrire sur un

(1) « Si je suis prédestiné, dites-vous, je n'ai rien à craindre ; et moi je ré-« ponds que vous devez dire : Si je suis prédestiné, cela m'engage à être plus « attentif à veiller continuellement sur moi-même. Car si je suis prédestiné, « je ne le suis que dépendamment de ce à quoi Dieu a voulu attacher ma « prédestination. Or, la foi m'apprend qu'un de ces moyens les plus essentiels « est le soin que je prendrai de mon salut. » (Bourdaloue.)

livre ceux qui sont choisis pour certaines fonctions, — les soldats, par exemple, les conseillers; et de là venait autrefois le nom de *Pères conscrits*. Les prédestinés sont choisis pour posséder la vie éternelle; voilà pourquoi on dit qu'ils sont inscrits au *Livre de vie*. Quand une chose est fortement gravée dans la mémoire, ne disons-nous pas figurément qu'elle est écrite dans notre esprit? Dieu lui-même s'est exprimé ainsi : « Écrivez « mes commandements sur les tables de votre cœur. » (Prov., III, 5.) On écrit effectivement sur des livres matériels pour aider la mémoire. Ainsi, il ne faut pas s'étonner qu'on appelle figurément *Livre de vie* la connaissance que Dieu possède de ceux qu'il a prédestinés, connaissance qui est comme le signalement des hommes qui doivent arriver au bonheur éternel. De là ces mots : « Le Seigneur « connaît ceux qui sont à lui. » (Tim., II, 19.) — Le Livre de vie, c'est en quelque sorte la notice de la prédestination.

On appelle quelquefois *Livre de vie* l'Écriture sainte elle-même, qui contient ce qu'il faut faire pour parvenir au ciel, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament. Parfois même cette expression signifie le souvenir de nos bonnes actions. Mais ces diverses acceptions importent peu à notre sujet.

De ce qu'il y a un Livre de vie pour inscrire les noms des prédestinés, s'ensuit-il qu'il y a aussi un livre de mort pour les réprouvés? Non : on inscrit ceux qu'on choisit et non pas ceux qu'on rejette.

2. — Le Livre de vie ne regarde-t-il que la vie de la gloire?

Le Livre de vie ne regarde que la vie de la gloire; c'est là, à proprement parler, sa destination.

La prédestination est une vraie élection. Quand on fait une élection, on appelle le candidat à une dignité qu'il ne trouve pas en lui-même, et cette dignité offre l'idée de

fin. — La fin véritable qui dépasse notre nature, ce n'est ni la vie de la nature, ni la vie de la grâce. Quelle est-elle donc, sinon la vie de la gloire? — Aussi est-ce pour celle-ci que, à proprement parler, existe le Livre de vie, et non pour la vie naturelle, qui n'admet pas d'élection, ni même pour la vie de la grâce, qui, ne donnant pas la fin dernière de l'homme, mais seulement le moyen d'y parvenir, n'est un objet de véritable élection qu'autant qu'elle conduit à la gloire. Le Livre de vie, qui est, comme nous l'avons dit, la liste ou la notice de ceux qui sont élus, ne contient donc que ce qui a rapport à la vie éternelle.

Si quelquefois le mot *élection* est appliqué à la vie de la grâce, ce n'est qu'avec une restriction sous-entendue, car ceux qui ne sont élus qu'à la grâce ne sont pas absolument élus.

3. — Quelqu'un peut-il être effacé du Livre de vie?

Oui, car j'entends le Psalmiste s'écrier : « Qu'ils soient « effacés du Livre des vivants. » (Ps. LVIII, 2.) Ailleurs, Dieu promet aux justes de ne pas les effacer du Livre des élus. « Celui qui aura vaincu, dit-il, je lui donnerai des « vêtements d'une éclatante blancheur, et je n'effacerai « point son nom du Livre de vie. » (Apoc., II, 5.) Ces passages font voir que, sur le Livre de vie, les noms des hommes sont conservés ou effacés. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi? Le Livre de vie est l'inscription de ceux qui sont préordonnés à la vie éternelle. Or, on peut être en rapport avec la vie éternelle de deux manières : d'abord, par un décret de la prédestination divine, qui ne manque jamais son effet; ensuite, par la grâce : car celui qui a la grâce est par là même digne du ciel. Cette dernière manière n'obtient pas infailliblement son effet, puisque l'on peut perdre la grâce par le péché mortel. Mais ceux qui

sont ordonnés à la vie éternelle par un décret de la prédestination sont inscrits irrévocablement dans le catalogue des élus comme devant obtenir certainement la béatitude elle-même, et Dieu n'efface jamais leurs noms du Livre de vie (1).

QUESTION 25.

DE LA PUISSANCE DE DIEU.

Définition. — A quoi elle s'étend. — Ce que Dieu pourrait faire.

1. — Y a-t-il puissance en Dieu?

On distingue deux sortes de puissance : l'une passive, qui n'est en Dieu d'aucune manière; l'autre active, qu'il possède suréminemment. Plus un être est parfait, plus il est principe actif; plus il est imparfait, plus il est passif.

Dieu, qui est souverainement parfait, n'admet point la passivité; il est la puissance active par excellence. Aussi Daniel chantait-il : « Vous êtes puissant, Seigneur, et votre « vérité est autour de vous. » (Ps. LXXXVIII, 9.)

2. — La puissance de Dieu est-elle infinie?

La puissance de Dieu est infinie comme son être même. Pourquoi n'aurait-elle pas la même étendue que son être, qui est infini, illimité? Observez la nature; vous

(1) Voir notre note sur les deux ordres de prédestination, page 150.

verrez que tout agent a une puissance d'autant plus grande que le principe par lequel il agit est plus parfait. Plus un corps, en effet, est chaud, plus il a de puissance pour échauffer les autres corps. Supposez-le infiniment chaud; il aura une puissance infinie pour les échauffer. L'essence divine par laquelle Dieu agit est infinie; donc sa puissance l'est aussi.

S'ensuit-il qu'il soit nécessaire que la puissance de Dieu manifeste des effets infinis? Nullement. Dieu n'étant pas un agent de même nature que ses créatures, l'effet qu'il produit est toujours inférieur à sa puissance : le soleil déploie-t-il toute sa force pour faire sortir un animalcule du sein de la putréfaction?

3. — Dieu est-il tout-puissant?

« Aucune parole, nous dit la sainte Écriture, n'est im- « possible à Dieu. » (Luc, I, 13.) — Tout le monde convient que Dieu est tout-puissant; c'est une suite de la vérité précédente. Mais en quoi consiste sa toute-puissance? Voilà ce qui ne paraît pas facile à définir. Que signifie cette proposition : Dieu peut tout? Veut-elle dire que Dieu peut tout ce qui est possible aux créatures? On juge bien que la puissance divine va plus loin. — En y regardant de près, on ne tarde pas à se convaincre que cette expression : Dieu peut tout, s'entend du possible absolu.

Que faut-il entendre par le possible absolu? Tout ce qui peut avoir la nature de l'être. Or, comme il n'y a que le non-être qui soit opposé à la nature de l'être, on ne trouve hors des possibles absolus que ce qui implique l'être et le non-être en même temps. Être et non-être, voilà ce qui ne peut être fait, ce qui seul est impossible. Mais tout ce qui n'implique pas contradiction rentre dans la sphère des possibles, à l'égard desquels on dit que Dieu est tout-puissant.

Dieu ne peut pas pécher, précisément parce qu'il est tout-puissant. Le péché est un défaut de perfection dans l'acte, une défaillance de l'agent.

4. — Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été?

Malgré sa puissance, Dieu ne peut pas faire que les choses passées n'aient pas été; cela implique contradiction. Ne serait-ce pas se contredire que d'avancer cette proposition : Socrate a été assis et il ne l'a pas été, tout aussi bien que si l'on disait : Socrate est assis et il ne l'est pas? Fauste disait à saint Augustin : « Si Dieu est tout-« puissant, qu'il fasse que les choses qui ont été n'aient « point été. » L'évêque d'Hippone lui répondait : « C'est « comme si vous disiez : Que Dieu fasse que les choses vraies « soient fausses par cela même qu'elles sont vraies. » Par où l'on voit qu'il échappe au pouvoir de Dieu d'empêcher que les choses faites n'aient point été faites.

Dieu, pour réparer la charité et la virginité, effacera bien la souillure de l'âme et du corps; mais fera-t-il qu'elle n'ait pas existé? Non; il ôtera les péchés, mais il ne fera pas que le pécheur n'ait point péché et perdu la charité.

5. — Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas?

Qui peut en douter, lorsque Jésus-Christ a dit : « Pensez-« vous que je ne puisse pas prier mon Père, et il m'enver-« rait à l'instant plus de douze légions d'anges? » (Matth., XXVI, 53.)

Le Sauveur n'a pas fait cette prière; le Père n'a pas envoyé les anges. Dieu peut donc faire des choses qu'il ne fait pas.

Nous avons prouvé que Dieu n'agit pas par nécessité, qu'il produit les choses par sa volonté, et qu'il se détermine librement. Qui pourrait donc l'empêcher de faire succéder un autre ordre de choses à celui qui existe dans l'univers?

Sans doute il ne peut abdiquer ni sa sagesse, ni sa justice; mais le plan de ce monde égale-t-il sa science divine? Sa sagesse ne saurait-elle rien produire au delà, de telle sorte qu'elle y trouve sa dernière limite? Il est très-vrai que l'homme sage règle les choses qu'il fait sur la fin qu'il se propose, et que, quand la fin est dans une proportion rigoureuse avec les choses, il doit se renfermer dans certaines combinaisons déterminées; mais, comme la bonté divine, qui est la fin universelle des choses, dépasse infiniment les êtres créés, Dieu n'est pas borné à l'ordre actuel de l'univers, il peut en concevoir un autre et le produire. La puissance de Dieu va donc au delà de son exercice ordinaire.

6. — Dieu pourrait-il faire des choses meilleures que celles qu'il a faites?

Oui, nous en avons pour preuve l'autorité de saint Paul. « Dieu peut faire, dit ce grand apôtre, infiniment « plus que tout ce que nous demandons et tout ce que « nous imaginons. » (Éph., III, 20.)

Pour écarter toute confusion dans les idées, distinguons en chaque objet deux sortes de bonté : l'une qui tient à l'essence des choses, l'autre qui est accidentelle.

Sous le rapport de ce qui constitue l'essence des choses, par exemple, l'être raisonnable dans l'homme, Dieu fera, si vous voulez, une chose meilleure qu'une autre; mais il ne fera pas que la nature même de la chose soit meilleure qu'elle n'est, parce qu'il en changerait l'espèce. Rendez le nombre quatre plus grand, ce n'est plus le même nombre, c'est un nombre supérieur; l'espèce est changée. Dieu, de même, ne saurait rendre une chose meilleure, dans son essence, sans la changer.

Quant à la bonté qui n'est pas de l'essence des êtres,

comme la justice, la sagesse, vertus accidentelles en nous, Dieu peut améliorer ce qu'il a fait.

Donc, absolument parlant, et c'est là notre conclusion générale, Dieu peut faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, et rendre meilleures accidentellement celles qui existent.

Mais, enfin, le monde qui existe pourrait-il être meilleur, plus parfait qu'il n'est? Je distingue : les êtres qui existent étant donnés, ce monde est le meilleur possible; car Dieu a soumis les êtres qu'il a créés à l'ordre qui convient le mieux à leur nature, de manière à former un ensemble parfait. Vouloir qu'une seule créature fût d'une nature meilleure, ce serait troubler l'ordre dans ses proportions, de même qu'on détruit l'accord de la lyre en donnant trop de tension à une corde.

Que Dieu puisse ajouter de nouvelles créatures à celles qui existent, créer d'autres êtres différents de ceux-ci, personne ne le nie; nous aurons, si vous voulez, un monde meilleur, mais ce sera un autre monde (1).

Pour ce qui est de l'objection qu'on pourrait faire touchant l'humanité du Christ, qui ne saurait être meilleure, il faut dire que, étant unie à Dieu, elle emprunte au bien infini, qui est Dieu même, une dignité infinie, et que, sous ce rapport, rien n'est meilleur qu'elle. Il en faut dire autant de la béatitude des élus, qui est la jouissance de Dieu même, et de Marie, mère de Dieu, qui a pareillement une certaine dignité infinie, qu'elle tient du bien infini lui-même.

(1) « Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage « de l'homme, et tout est bien. » (J.-J. Rousseau.)

QUESTION 26.

DE LA BÉATITUDE DE DIEU.

Heureux en lui-même, Dieu est encore la source de toute béatitude.

1. — La béatitude est-elle en Dieu?

Saint Paul appelle Dieu « *le seul heureux et le seul puis-* « *sant, le Roi des Rois, le Seigneur des Seigneurs.* » (I Tim., VI, 5.) C'en est assez pour montrer que la béatitude doit lui être tout spécialement attribuée.

La béatitude est le souverain bien d'une nature intelligente qui connaît le bien qu'elle possède, y trouve sa satisfaction et reste maîtresse de ses opérations. Or, Dieu est, au suprême degré, le bien parfait et l'intelligence même : donc la béatitude lui appartient souverainement.

On dira peut-être que la réunion de tous les biens et de toutes les perfections qui constituent la béatitude doit former en Dieu un tout composé. Ne le craignez pas. Tous les biens rassemblés en Dieu forment une pure unité dans la simplicité de son être. Nous l'avons dit, ce qui est multiple et divisé dans les créatures préexiste en lui à l'état de simplicité et d'unité.

2. — La béatitude de Dieu est-elle dans son intelligence?

Qu'est-ce, encore une fois, que la béatitude, sinon le souverain bien de l'être intelligent? Or, le bien le plus parfait de l'être intelligent est dans les opérations intellectuelles par lesquelles il embrasse, pour ainsi dire, toute chose.

Puisque donc la béatitude de tout être intelligent consiste dans l'exercice même de l'intelligence, nous devons dire que la béatitude est en Dieu par son intelligence, comme elle est dans les bienheureux, qui ne sont ainsi appelés que par assimilation à son bonheur.

La béatitude est la *récompense* de la vertu dans celui qui l'acquiert; mais Dieu la possède sans le mérite, comme il a l'être sans être engendré.

3. — Dieu lui-même est-il la béatitude des bienheureux?

Pour répondre à cette question, je ferai une distinction.

Dans l'exercice de l'intelligence, on doit considérer l'objet et l'acte. — Sous le rapport de l'objet, on ne peut pas douter que Dieu ne soit la béatitude des bienheureux. « Heureux celui qui vous connaît! s'écrie saint Augustin, « parlant à Dieu. Heureux celui qui vous connaît, « quand même il ignorerait tout le reste! » — Sous le rapport de l'acte, la béatitude des justes est quelque chose de créé en eux, tandis qu'en Dieu elle est quelque chose d'incréé.

Ainsi la béatitude, considérée dans son objet, est le souverain bien absolu, c'est-à-dire Dieu même; mais, considérée dans l'acte de l'intelligence créée, elle est le souverain bien tel qu'il peut être communiqué à la créature. La béatitude créée n'est autre que l'usage ou la jouissance du bien suprême, qui est Dieu. Aussi, dans le ciel, la béatitude de l'un est-elle plus grande que celle de l'autre. « Une étoile, dit saint Paul, diffère d'une autre étoile en clarté. » (Cor., XV, 41.)

4. — Toute béatitude est-elle renfermée dans celle de Dieu?

Tout ce qui peut exciter le désir dans le bonheur, vrai ou apparent, préexiste dans la béatitude de Dieu d'une façon suréminente. En effet, s'agit-il du bonheur contemplatif.

il le possède par le spectacle continuel de lui-même et de toute la création. S'agit-il du bonheur actif, il en jouit en gouvernant l'univers. Parlez-vous de la félicité terrestre, qui consiste dans les plaisirs, les richesses, la puissance, la gloire : il a la joie et le contentement qu'il trouve en lui-même et dans tous les êtres. Son pouvoir est sa toute-puissance; sa dignité, l'empire de l'univers, et l'admiration de toutes les créatures est sa gloire.

DE LA

TRÈS-SAINTE TRINITÉ

3me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DE LA SAINTE TRINITÉ.

Quest.

TRINITÉ (V. tab. 2).
- Processions 27
- Relations 28
- Personnes.
  - Absolument.
    - En général.
      - Notion du mot personne 29
      - Pluralité des personnes 30
      - Conséquence du nombre 31
      - Connaissance de la Trinité 32
    - En particulier.
      - Le Père 33
      - Le Fils.
        - Verbe 34
        - Image 35
      - Le S.-Esprit.
        - Le S.-Esprit 36
        - Son nom d'Amour. 37
        - De Don 38
  - Relativement
    - A l'essence 39
    - Aux relations 40
    - Aux actes notionnels 41
    - A elles-mêmes.
      - L'égalité 42
      - La mission 43

EXPLICATION.

Après avoir considéré Dieu dans sa nature divine, qui est une, nous devons le considérer dans la TRINITÉ des personnes; et, comme les personnes divines se distinguent par les relations d'origine, l'ordre de notre enseignement exige que nous traitions, en premier lieu, des relations qui naissent de l'origine, c'est-à-dire des processions [27]; en second lieu, des relations qui naissent des processions [28]; et, en troisième lieu, des personnes divines, que nous considérons d'abord *absolument*, puis *relativement* :

Absolument et en général. — Qu'est-ce qu'une personne [29]. — Il y a trois personnes en Dieu [30]. — Trinité des personnes dans l'unité d'essence [31]. — La connaissance de ce mystère est due à la foi et non à la raison [32].

Absolument et en particulier. — Du Père [33], — du Fils, Verbe [34], — et Image [35]. — Du Saint-Esprit [36], — Amour [37], — et Don [38].

Relativement : — à l'essence [39]; — aux relations, qui ne sont autres que les personnes [40]; — aux actes notionnels [41]; — et à elles-mêmes; — pour ce qui est de leur égalité [42], — et de la mission qu'elles peuvent donner ou recevoir [43].

QUESTION 27.

DE LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES.

Double procession en Dieu.

1. Y a-t-il une procession en Dieu ?

L'Écriture, en beaucoup d'endroits, emploie des termes qui indiquent clairement l'existence d'une procession au sein de la Divinité. Notre-Seigneur lui-même a dit : « Je procède de Dieu. » (Jean, VIII, 42.) Donc il y a une procession en Dieu.

Quelle est la nature de cette procession? — Ne le demandons ni à l'hérétique Arius, ni à Sabellius; car ces deux novateurs ne reconnaissaient, si l'on examine de près leur doctrine, aucune procession en Dieu même. Arius disait que le Fils procède du Père comme sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme créature de l'un et de l'autre. Sabellius enseignait que le Père s'appelle *Fils* en tant qu'il a pris chair dans le sein de Marie, et *Saint-Esprit* en tant qu'il nous sanctifie. Tout cela ne marquait évidemment qu'une procession hors de Dieu. Il y a, en effet, des processions

de deux sortes : les unes sont dites *ad extra*, parce que l'action passe hors de l'agent; les autres sont appelées *ad intra*, parce que l'action reste dans l'agent.

Pour avoir une idée juste des processions qui sont en Dieu même (processions *ad intra*), observons que, la Divinité étant au-dessus de tous les êtres, rien de ce qui est en elle ne doit être assimilé aux transformations des corps. Il faut donc par la pensée nous élever aux substances intellectuelles et n'y voir même que des images défectueuses et imparfaites de ce qui existe en Dieu. Gardons-nous bien de comparer la procession des personnes divines à celle qui résulte, dans les créatures corporelles, du mouvement local ou de l'action d'une cause sur un objet étranger.

La procession qu'il faut reconnaître en Dieu est une procession analogue à celle dont les opérations de notre entendement nous offrent un exemple. Tout homme qui conçoit quelque chose enfante au dedans de lui-même une procession, qui est la pensée même de la chose comprise. Cette pensée ou conception qui émane de son intelligence et de la connaissance de son intelligence, la parole est chargée de l'exprimer au dehors; et on l'appelle *verbe intérieur*. En considérant ainsi l'émanation intellectuelle de notre parole intérieure, vous verrez que, tout en procédant de notre esprit, elle reste cependant en nous. Ne cherchons point ailleurs une image de la procession que la foi catholique reconnaît en Dieu.

2. — Y a-t-il en Dieu une procession qu'on puisse appeler génération?

La procession du Verbe est, dans la nature divine, une génération; car il est écrit : « Je vous ai engendré aujourd'hui. » (Ps. II, 7.)

La génération, pour les êtres vivants, peut se définir ainsi : l'origine d'un être vivant sortant d'un principe vivant auquel il est uni par ressemblance de nature. C'est proprement la naissance. Or, le Verbe divin renferme, dans sa procession, tous les caractères de la vraie génération : il procède de l'action intellectuelle de Dieu, opération propre à l'être vivant; il est uni à son principe par ressemblance de nature, puisque la conception, qui est le *verbe intérieur* émanant de l'intelligence, est l'image de la chose conçue. Il a enfin la nature de l'être dont il procède; car l'être et la conception sont en Dieu une même chose. C'est donc dans toute l'exactitude du mot que la procession du Verbe est appelée *génération*, et que le Verbe lui-même prend le nom de *Fils* (1).

3. — Y a-t-il en Dieu une autre procession que la génération du Verbe?

Nous lisons dans saint Jean que le Saint-Esprit procède du Père. (Jean, XV, 26.) Nous y voyons pareillement que le Saint-Esprit est autre que le Fils. (Jean, XIV, 16.) Il existe conséquemment dans la nature divine une autre procession que celle du Verbe.

Il y a, en effet, deux actions immanentes dans les êtres spirituels : l'action de l'intelligence et l'action de la volonté. De là deux processions : celle du Verbe, produite par l'intelligence, et celle de l'Amour, déterminée par la volonté. Par la procession de l'amour l'objet aimé est dans le sujet aimant; de même que la chose conçue est, par la conception, dans l'esprit qui la conçoit. Il faut, pour cette

(1) L'Écriture et la tradition nous représentent le Verbe comme *Fils* de Dieu, *engendré* de Dieu, *né* de Dieu. « *Et ex Patre natum ante omnia sæcula* »; ainsi s'exprime le concile de Constantinople.

raison, outre la procession du Verbe, admettre, en Dieu, une autre procession, à savoir la procession d'Amour (1).

4. — La procession d'Amour est-elle une génération?

Le Saint-Esprit ne procède point comme engendré. « Il n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le « Fils; mais il en procède. » Ainsi s'exprime le symbole de saint Athanase.

Que la procession déterminée par l'intelligence suppose une ressemblance et soit par là même une génération, cela se conçoit: — tout générateur engendre son semblable; — mais, comme la procession produite par la volonté ne suppose pas précisément la ressemblance, et qu'elle implique plutôt un mouvement par lequel on se porte vers quelque chose, elle ne peut pas être appelée une *génération*.

Ce qui procède par l'amour ne procède ni comme engendré, ni comme fils, mais plutôt comme *souffle* ou *esprit* (2), mot qui décèle une impulsion vitale, un mouvement analogue à celui qui s'opère dans notre âme lorsque l'amour nous excite et nous pousse vers quelque chose.

La procession du Saint-Esprit peut être appelée *spiration*, du mot *spiritus*, d'où vient le nom de *Saint-Esprit*.

5. — Y a-t-il plus de deux processions en Dieu?

Dans la nature spirituelle, on ne trouve que deux ac-

(1) « La fécondité de notre esprit ne se termine pas à la parole intérieure, « à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité, dit Bossuet. Nous « aimons cette parole intérieure et l'esprit où elle naît, et, en l'aimant, nous « sentons en nous quelque chose qui n'est pas moins précieux que notre esprit « et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit « à eux et ne fait avec eux qu'une même vie. Ainsi, autant qu'il se peut trouver « de rapports entre Dieu et l'homme, ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour « éternel, qui sort du Père qui pense, et du Fils qui est sa pensée, pour faire « avec lui et sa pensée une même nature également heureuse et parfaite. L'a- « mour de Dieu est substantiel comme sa pensée. »

(2) *Spiritus*, que l'on traduit par *esprit*, signifie proprement *souffle*.

tions immanentes : comprendre et vouloir ; car la sensation n'est pas de la nature intellectuelle. Il n'y a donc en Dieu que deux processions possibles : celle du Verbe, par laquelle Dieu comprend sa nature, et celle de l'Amour, par laquelle il l'aime.

On ne saurait dire qu'il y ait d'autres processions dérivant de celles-là au sein de la Divinité ; car, Dieu comprenant tout et voulant tout par un seul et même acte, il ne se forme pas en lui un Verbe d'un autre Verbe, un Amour d'un autre Amour. Son seul Verbe est parfait, son seul Amour est parfait aussi, et c'est en cela que se révèle la perfection même de sa fécondité.

QUESTION 28.

DES RELATIONS.

Notion de la relation réelle. — Distinction de quatre relations en Dieu.

1. — Y a-t-il en Dieu des relations réelles?

Si la paternité et la filiation n'étaient pas des réalités en Dieu, il s'ensuivrait que, comme l'enseignait Sabellius dans son hérésie, Dieu ne serait pas réellement père ou fils.

On entend par relations réelles certains rapports fondés sur la nature même des choses, comme, par exemple, lorsque deux êtres, liés par nature, ont une inclination réciproque l'un pour l'autre : tels sont les corps pesants et le centre de gravité, un père et son fils. Les relations sont

simplement rationnelles quand elles n'existent que dans notre esprit, comme lorsque nous comparons l'homme en tant qu'espèce à l'animal comme genre. Or, on conçoit que, quand un être procède d'un principe en conservant la même nature que ce principe, il existe entre lui et le principe dont il procède des rapports fondés sur la nature même des choses, et, dès lors, ces rapports sont réels. C'est ce qui a lieu dans les processions divines. Ces processions existant dans une même nature, il faut nécessairement que les relations déterminées par elles soient des relations réelles.

Les créatures ne procèdent pas de Dieu avec la même nature : Dieu les produit par son intelligence et par sa volonté, mais non par la nécessité de son être. On ne peut donc comparer leurs relations avec le Créateur aux relations divines qui se déploient dans une même nature au sein de l'essence divine.

2. — La relation et l'essence sont-elles identiques en Dieu?

Ne croyons pas qu'en Dieu la relation et l'essence soient différentes : elles sont une seule et même chose. En voici une raison qui est claire. En dehors de l'essence divine, il n'y a que des créatures. Or, la relation existe réellement en Dieu. Si elle n'était pas l'essence divine, que serait-elle autre chose qu'une créature? Dès lors plus d'adoration; on n'adore pas une créature. L'Église ne chanterait donc pas dans la Préface de la messe : « *Nous adorons la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence, l'égalité dans la majesté.* »

Gilbert de La Porée a prétendu que les relations en Dieu ne sont pas identiques avec l'essence (1). A l'en croire,

(1) Gilbert de La Porée était évêque de Poitiers dans le XII[e] siècle; il se rétracta au concile de Reims.

elles sont simplement assistantes et non intrinsèques à la Divinité ; en d'autres termes, elles sont accidentelles. Il s'est trompé. Qu'y a-t-il d'accidentel en Dieu ? Absolument rien. Ce qui est accidentel dans les créatures, rapporté à Dieu, devient substantiel ; car, du moment qu'une relation, qui, dans les créatures, est accidentellement unie à un sujet, existe réellement en Dieu, elle y est substantiellement et ne fait qu'une seule et même chose avec l'essence divine. Il est donc clair qu'en Dieu, où tout est essence, la relation ne diffère pas de l'essence elle-même dans la réalité des choses. Elle en diffère seulement dans notre esprit, qui conçoit l'essence comme n'affirmant rien de relatif, tandis que la relation implique rapport à quelque chose.

3. — Les relations divines sont-elles réellement distinctes entre elles ?

« La substance divine, dit Boëce, forme l'unité, et la « relation fait la trinité. » — Dire que les relations divines ne sont pas réellement distinctes, ce serait enseigner qu'il n'y a en Dieu qu'une trinité rationnelle et non pas une trinité réelle ; ce qui serait souscrire à l'hérésie de Sabellius. Puisque la relation, qui est le rapport de deux choses respectivement opposées, est en Dieu une réalité, il y a nécessairement une opposition réelle dans l'Être divin. Or, qui dit opposition réelle affirme distinction. Dieu trouve donc une distinction réelle en lui-même, non pas relativement à son être absolu, qui est l'essence divine, mais dans les relations mêmes, qui, comme nous l'avons dit, sont réelles.

Quoique la paternité et la filiation soient réellement identiques avec l'essence divine, elles présentent entre elles des rapports opposés, et voilà précisément ce qui les distingue. C'est ainsi que la passion et

l'action, pour être identiques au mouvement, ne sont pas pour cela identiques entre elles, parce que l'action implique l'idée de mouvement communiqué par le moteur, et la passion l'idée de mouvement reçu par le mobile.

4. — N'y a-t-il en Dieu que quatre relations réelles?

Il n'y a en Dieu que quatre relations réelles : la paternité, la filiation, la spiration et la procession.

Les relations de Dieu à la créature, appelées *ad extra,* n'existant pas réellement au sein de la Divinité, nous les écartons pour ne considérer que celles qui sont fondées sur les processions intérieures, dites *ad intra.* —Or, il n'y a en Dieu que deux processions intérieures. Par l'une, le Verbe émane de l'action de l'intelligence ; par l'autre, l'Amour émane de l'action de la volonté, et, dans l'une et dans l'autre, on ne découvre que deux relations opposées : celle qui existe entre ce qui procède et son principe; l'autre entre le principe et son terme.

La procession du Verbe est appelée génération, parce qu'elle appartient à la procession des êtres vivants; et chacun sait que, pour ce qui est des êtres vivants parfaits, tels que l'homme, la relation du principe générateur s'appelle *paternité*, tandis que celle du sujet engendré se nomme *filiation.*

La procession de l'Amour n'a pas de nom propre. Il en est de même des relations spéciales qui en dérivent. Quoi qu'il en soit, pour désigner la relation du principe au terme dans cette procession, on dit *spiration*, et on réserve le mot *procession* pour la relation du sujet qui en procède.

Voilà donc en Dieu quatre relations bien caractérisées : la paternité, la filiation, la spiration et la procession; il n'y en a pas d'autres.

QUESTION 29.

DU MOT PERSONNE.

Définition, — convenance — et signification de ce mot dans la Trinité.

1. — Donnons une notion exacte du mot *personne*.

Qu'est-ce qu'une personne?

Boëce répondait : « Une personne est une *substance individuelle de nature raisonnable.* » Nous acceptons cette définition. En voici l'explication.

L'individualité se trouve proprement dans la substance qui s'individualise par elle-même, tandis que les accidents ne sont individualisés que par une substance. De là les substances individuelles ont dû recevoir un nom spécial qui les met avant les autres; elles s'appellent *hypostases* ou *substances premières.* Or, les individus se trouvant d'une manière plus spéciale encore dans les substances raisonnables qui ont le domaine de leurs actes avec la faculté d'agir par elles-mêmes, les individus de nature raisonnable ont, parmi les substances premières, un nom qui les distingue; et ce nom est celui de *personne.* Aussi disons-nous, dans notre définition, que la personne est une substance individuelle, pour désigner le singulier dans le genre de la substance, et nous ajoutons qu'elle est de nature raisonnable, pour indiquer qu'elle est une substance individuelle de l'ordre des substances raisonnables.

Le déterminatif *individuel* remplit un rôle important; il refuse la personnalité à la substance qui est assumée par une substance plus noble.

Ainsi, par exemple, le corps humain n'est pas une personne, parce qu'il est assumé par l'âme, qui est une substance plus noble que lui. De même la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une personne, parce qu'elle est assumée par un être plus noble, qui est le Verbe de Dieu.

2. — La personne est-elle la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence?

Qui dit *hypostase* dit une substance ou suppôt qui soutient des accidents.

Qui dit *subsistance* dit un être qui subsiste en lui-même.

Qui dit *essence* dit la nature d'une chose que l'on exprime d'ordinaire par la définition.

Qui dit *personne* exprime un suppôt, une subsistance, une substance individuelle de nature raisonnable. — Ce mot ne convient qu'aux êtres raisonnables; mais, dans cette catégorie, il exprime la même idée que les mots *hypostase, subsistance, suppôt.*

Quoique le mot *hypostase* signifie proprement toute substance individuelle qui soutient des accidents, l'usage a prévalu chez les Grecs de le donner aux substances particulières de nature raisonnable qui se distinguent par leur excellence. C'est pourquoi, comme nous disons : Il y a trois personnes ou subsistances en Dieu, ils disent : Il y a trois hypostases.

3. — Le mot *personne* convient-il à Dieu?

Que nous dit le symbole de saint Athanase? « Autre est « la personne du Père, autre la personne du Fils, autre la « personne du Saint-Esprit. » Le mot *personne* convient donc à Dieu.

Ce mot, en effet, désigne ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire l'être qui subsiste dans la nature raisonnable. Or, tout ce qui implique perfection doit être attribué à Dieu, car toutes les perfections sont ren-

fermées dans son essence : il faut donc lui donner le nom de *personne*, non pas comme aux créatures, mais dans un sens plus élevé, ainsi qu'il en est de tous les noms qu'on prend aux êtres créés pour les prêter au Créateur.

On a dit que, dans l'Écriture sainte, on ne trouve pas le mot *personne* appliqué à Dieu ; mais qu'importe, si, dans mille endroits, on trouve l'équivalent ? N'y voit-on pas, en effet, que Dieu est l'Être par soi ? N'y voit-on pas qu'il est au suprême degré l'Être intelligent ? C'en est assez pour autoriser l'emploi du mot *personne*. Si l'on admettait que l'on ne peut employer à l'égard de Dieu d'autres expressions que celles de l'Écriture sainte, on serait réduit à ne parler de la Divinité que dans la langue où ont été écrits les livres sacrés. — On a dit encore que la définition de la personne ne paraît pas convenir à Dieu, parce que la raison a des procédés discursifs ; que Dieu n'est pas une substance individuelle, puisqu'il n'a rien de matériel ; enfin, que le mot substance ne convient point à celui qui n'a point d'accidents.

Voici quelques principes de solution qui pourront servir à réfuter ces objections. Dieu a une nature raisonnable ; mais cette nature, pour être exempte des embarras de notre raison discursive, n'en est que plus raisonnable. Il est une *substance*, puisqu'il existe par lui-même ; une substance *individuelle*, par là même que sa substance est incommunicable.

4. — Le mot *personne* exprime-t-il la relation ?

Si le mot *personne* ne signifiait rien autre chose que la substance divine, quand nous disons qu'il y a trois personnes en Dieu, loin de fermer la bouche aux hérétiques, nous donnerions prise à leurs calomnies ; ils prétendraient avec raison qu'il y a trois substances divines, trois essences, et, par conséquent, trois Dieux.

Le mot *personne* signifie à la fois la relation et l'essence, mais non pas de la même manière ; il désigne directement la relation et indirectement l'essence, parce qu'il signifie la relation subsistante dans la nature divine.

QUESTION 30.

DE LA PLURALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

Que les relations divines forment trois personnes.

1. — Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu?

Quand on a entendu saint Athanase dire dans son symbole avec tant de clarté et de précision : « Autre est la « personne du Père, autre la personne du Fils, autre la « personne du Saint-Esprit, » on ne doit pas hésiter à admettre qu'il y a plusieurs personnes en Dieu. — Nous avons établi, en effet, que le mot *personne*, appliqué à Dieu, signifie une relation subsistante dans la nature divine. Nous avons fait voir, de plus, qu'il y a en Dieu plusieurs relations réelles et subsistantes. Il reste conséquemment démontré qu'il existe plusieurs personnes en Dieu.

2. — Y a-t-il plus de trois personnes en Dieu?

Il est écrit : « Ils sont trois qui rendent témoignage « dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit. » (Jean, v, 7.)

« A ceux qui demandent : Que sont ces trois? on ré- « pond : Trois personnes », selon la remarque de saint Augustin. — Donc il y a trois personnes en Dieu, ni plus, ni moins.

En effet, les personnes, d'après ce qui précède, ne sont autre chose que plusieurs relations subsistantes et réellement distinguées les unes des autres. Or, les relations di-

vines se distinguent par l'opposition relative, de sorte que deux relations opposées appartiennent nécessairement à deux personnes, au lieu que, s'il se trouve des relations non opposées, elles n'appartiennent qu'à une seule. La paternité et la filiation, qui forment des relations opposées, constituent donc deux personnes : — la paternité subsistante est la personne du Père, et la filiation subsistante est la personne du Fils.

Les deux autres relations, la spiration et la procession, ne sont point opposées aux précédentes; mais, comme elles forment opposition entre elles, les deux ne conviennent pas à une même personne.

Il faut donc qu'une de ces relations soit dans le Père et dans le Fils en même temps, ou que l'une d'elles soit dans le Père et l'autre dans le Fils.

Or, la dernière, que nous avons appelée *procession proprement dite*, ne peut appartenir au Père et au Fils, ni en même temps, ni à l'un des deux en particulier : car la personne du Père, qui engendre, et la personne du Fils, qui est engendrée, procéderaient d'un principe spirant, ce qui contredirait les vérités établies précédemment (1). Mais, pour ce qui est de la spiration, elle se rapporte tout ensemble à la personne du Père et à la personne du Fils, parce qu'elle ne renferme aucune opposition relative ni avec la paternité, ni avec la filiation. — En conséquence, la procession appartient nécessairement à une autre personne, à celle du Saint-Esprit, qui procède par voie d'amour.

Reste donc à dire qu'il n'y a que trois personnes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

(1) Ils procèdent si peu d'un principe spirant que ce sont eux, au contraire, qui produisent la procession du Saint-Esprit par voie de spiration.

Il y a quatre relations en Dieu ; mais la spiration, qui est commune au Père et au Fils, n'appartenant pas exclusivement à une personne, ne forme pas une relation personnelle, c'est-à-dire une personne.

3. — Les termes numéraux ajoutent-ils quelque chose en Dieu?

Les termes numéraux se disent de Dieu dans un sens négatif et non dans un sens positif. Il est vrai que toute pluralité suppose division; mais la division est de deux sortes. L'une, appelée *matérielle*, partage ce qui est continu; celle-là ne trouve point son application en Dieu. L'autre, dite *formelle*, se rencontre dans les idées diverses ou opposées; c'est la seule qui convienne aux substances immatérielles. La multiplicité qui en résulte est une multiplicité transcendentale que ne contient aucun genre. On dit, dans ce sens, qu'un être est un et multiple. L'unité exclut alors l'idée de division, sans rien ajouter à l'être : car *un* veut dire *être indivisé;* et, de même, dans cet ordre d'idées, le pluriel signifie l'indivision relative des parties. C'est de la sorte que les termes numéraux, appliqués, en Dieu, tantôt à la nature, tantôt aux personnes, ajoutent seulement aux choses dont on les affirme une négation qui en marque l'indivision. Quand nous disons, par exemple : *L'essence est une, la personne est une;* l'unité signifie l'indivision de l'essence et de la personne; et quand nous parlons des personnes au pluriel, nous exprimons la pluralité des personnes divines avec l'indivision propre à chacune d'elles, parce que toute pluralité est composée d'unités. De cette manière, l'unité ne nie pas la pluralité, et, réciproquement, la pluralité ne nie pas l'unité; elle écarte seulement l'idée de division dans chacune des choses dont elle se compose. Conséquemment, les termes

numéraux n'ajoutent rien dans la Divinité; ils ne font qu'exprimer ce qui est indivisé.

4. — Le mot *personne* peut-il être commun aux trois personnes?

Comme le dit saint Augustin : « Quand on demande, au « sujet des trois qui rendent témoignage : Que sont ces « trois? on répond : Trois personnes, parce que le mot « *personne* est commun dans la Trinité. » — Cette communauté est-elle réelle comme la communauté d'essence? Non; autrement il n'y aurait qu'une personne en Dieu, comme il n'y a qu'une essence. En quoi consiste donc la communauté du mot *personne* dans la Trinité? En ce que chacune des trois personnes subsiste distinguée des deux autres dans la nature divine.

Le mot *personne* est commun aux trois subsistances divines, non réellement comme genre ou espèce, mais rationnellement comme individu vague. — Bien que la personne soit incommunicable, le mode d'exister incommunicablement peut appartenir à plusieurs. — Voilà comment le mot *personne* est rationnellement commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

QUESTION 31.

DE L'UNITÉ ET DE LA PLURALITÉ EN DIEU.

Il y a Trinité en Dieu. — Emploi des mots : autre, seul.

1. — Y a-t-il Trinité en Dieu?

Le symbole de saint Athanase porte : « On doit adorer

« l'unité dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité. » — Le mot *Trinité*, dans la nature divine, sert à exprimer le nombre déterminé des personnes. De même que l'on peut dire qu'il y a en elle pluralité de personnes, on peut dire aussi qu'il y a en Dieu Trinité de personnes. Ce que la pluralité signifie d'une manière indéterminée, le mot *Trinité*, l'exprime dans un sens déterminé; il convient donc de l'appliquer à Dieu.

Le mot *Trinité* veut dire, d'après son étymologie, une essence dans trois personnes (*trium unitas*, l'unité des trois) ; mais, suivant la signification déterminée par l'usage, on l'emploie pour désigner surtout le nombre des personnes qui existent dans la même nature.

2. — Le Fils est-il autre que le Père ?

Écoutons l'évêque d'Hippone : « Le Père, le Fils et le « Saint-Esprit ont une seule et même essence : essentiel-« lement donc le Père n'est pas un autre être, le Fils « un autre être, le Saint-Esprit un autre être; mais, « personnellement, le Père est autre, le Fils est autre, le « Saint-Esprit est autre. »

Pris au masculin ou au féminin, le mot *autre* ne signifie qu'une distinction de suppôt. C'est pourquoi nous pouvons le conserver sans crainte d'erreur et dire que le Fils est autre que le Père, pour marquer qu'il est un autre suppôt de la Divinité, une autre hypostase, une autre personne.

Nous ne disons pas que le Fils est différent du Père, ni qu'il a avec lui quelque dissemblance. Mais, comme la distinction se rapporte aux personnes et non à l'essence, on dit très-bien que le Père est autre (*alius*) que le Fils, quoique l'on ne puisse pas dire qu'il soit un autre être (*aliud*).

Il est facile de tomber dans l'erreur par le mauvais emploi des termes : aussi ne doit-on parler de la Trinité qu'avec la plus grande réserve. « Dans aucune question, dit saint Augustin, les méprises ne « sont plus dangereuses, les recherches plus difficiles et les découvertes « plus profitables. » Il faut éviter tout à la fois, d'une part, l'erreur d'Arius, qui supposait avec la Trinité des personnes une Trinité de substances ; de l'autre part, l'erreur de Sabellius, qui professait l'unité de personne avec l'unité d'essence. Contre Arius, nous conservons le mot *distinction ;* mais nous écartons soigneusement les mots *différence* et *diversité, séparation* et *division*, *dissemblable* et *étranger.* Contre Sabellius, nous rejetons toute expression tendant à faire de Dieu un être singulier et solitaire.

3. — La particule *seul* peut-elle être jointe à un mot signifiant l'essence ?

Oui, pourvu qu'elle ne tende point à effacer la distinction des personnes, ni à faire de Dieu un être solitaire. Ainsi, par exemple, dans cette phrase : *Dieu seul est éternel ;* le mot *seul* est bien employé, parce qu'il n'a pour but que d'exclure les autres êtres de la participation aux attributs divins : il est clair que nul autre être ne saurait revendiquer le qualificatif éternel. *Dieu seul crée* est encore une proposition vraie, pour la même raison.

4. — La particule *seul* peut-elle être jointe à un mot signifiant la personne ?

Non, quand on parle d'un attribut commun aux trois personnes. On ne dira pas, par exemple : « Le Père seul « crée ; » ni : « Le Père seul est Dieu. » Il faut donc employer le mot *seul* avec réserve, et l'interpréter selon la foi quand on le rencontre dans l'Écriture sainte. Il est tel cas où il peut se rapporter à la Trinité entière, ou à une seule personne sans exclusion des deux autres qui partagent la même nature. Ainsi, quand le Sauveur a dit, en s'adressant

à son Père : « Ceci est la vie éternelle, qu'ils vous connais- « sent, vous, seul vrai Dieu » (Jean, XVII, 3), il parlait de toute la Trinité, et, s'il paraissait s'adresser spécialement à la première personne, il n'excluait, vu l'unité de la nature divine, ni la seconde, ni la troisième.

QUESTION 32.

DE LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES.

La Trinité ne se prouve pas par la raison. — Ce qu'il faut entendre par les notions.

1. — L'homme peut-il connaître la Trinité des personnes divines par les lumières naturelles de la raison?

« L'homme, dit saint Hilaire, ne saurait découvrir par « son intelligence le mystère de la génération du Verbe. » — « S'efforce-t-il, ajoute saint Ambroise, de saisir le secret « de cette génération : son esprit reste sans lumière, et sa « bouche sans parole. » — « *Generationem ejus quis enar-* « *rabit?* » (Matth., XI, 27.)

Prétendre établir la Trinité des personnes divines sur des arguments tirés de notre raison seule, c'est blesser doublement la foi. D'abord, c'est la blesser dans sa dignité, car elle a pour objet les choses invisibles que ne peut atteindre la raison, et c'est ce que l'Apôtre écrit : « La foi « a pour objet ce qui n'apparaît point. » (Hébr., XI, 1.) Ensuite, celui qui veut établir la Trinité par le raisonnement

éloigne les autres de la foi. Quand nous appuyons les vérités de la foi sur des raisons qui ne forcent pas l'assentiment de l'esprit, qu'arrive-t-il? Nous prêtons matière à la dérision des impies, qui s'imaginent que notre foi repose sur des fondements sans solidité. A ceux qui admettent l'autorité de la Révélation, nous ne devons pas chercher à démontrer notre doctrine autrement que par les preuves d'autorité; à ceux qui ne l'admettent pas, il faut se contenter de démontrer que les vérités de la foi ne renferment rien d'impossible ni de contraire à la raison. « Si l'on « ne reconnaît pas les oracles divins, dit saint Denis, « on est loin de notre philosophie; et, quand on les re« connaît, nous partons de leur témoignage comme d'une « règle infaillible. »

Il y a deux sortes de raisonnement: dans l'un, on se propose d'établir radicalement une vérité; dans l'autre, on fait voir que la vérité déjà connue s'accorde très-bien avec certains effets visibles. La Trinité étant admise par la foi, on peut produire en faveur de ce dogme des raisons de convenance, comme nous l'avons fait nous-même dans le premier article de ce traité, où nous avons essayé d'expliquer les processions divines à l'aide de certaines analogies qui seraient très-insuffisantes pour démontrer le mystère de la sainte Trinité, si on ne le connaissait pas d'avance. C'est le cas de répéter ce mot de saint Augustin : « Ce n'est « pas la science qui mène à la foi, c'est la foi qui mène à la science. »

Aucun philosophe de l'antiquité n'a connu la Trinité par les propriétés des personnes, qui sont: la paternité, la filiation et la procession.

Aristote parle de la perfection du nombre ternaire; mais il ne met point ce nombre dans la nature divine.

On a dit que l'on trouve dans les livres des Platoniciens : *Au commencement était le Verbe;* mais il faut savoir que ces philosophes entendaient par ce mot, non pas une personne engendrée dans la nature divine, mais la raison idéale ou la sagesse par laquelle Dieu a fait toutes choses. Les Platoniciens n'ont jamais parlé du Saint-Esprit.

Hermès-Trismégiste ne traite ni de la génération du Fils, ni de la personne du Saint-Esprit. Il dit seulement que le Dieu *un* (la Monade) a

produit le monde (la Monade) parce qu'il l'aimait, et qu'ensuite il a ramené son amour en lui-même (1).

Mais, dira quelqu'un, pourquoi transmettre à l'homme des vérités que notre raison ne saurait connaître? — C'est que la connaissance des personnes divines nous importe doublement. D'abord, elle nous donne une juste idée de la création; car, dire que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est écarter l'erreur de ceux qui croient qu'il a produit le monde nécessairement par sa nature même. Et quand on nous enseigne qu'il y a en Dieu une procession d'amour, nous pouvons concevoir qu'il a créé le monde par bonté et non pas par besoin. Ensuite, la révélation de ce mystère nous était surtout nécessaire pour connaître la rédemption du genre humain, qui s'est accomplie par l'incarnation du Verbe et par les dons du Saint-Esprit.

2. — Devons-nous admettre des notions ou propriétés notionnelles dans les personnes divines?

Nous connaissons la distinction des personnes divines par les trois propriétés de paternité, de filiation et de procession. Donc nous devons mettre des propriétés et des notions en Dieu.

En effet, si nous n'avions pas quelques termes abstraits pour distinguer les subsistances divines, par quoi pourrions-nous expliquer que le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment trois personnes distinctes? Il nous faut évidemment des termes abstraits, tels que *paternité, filiation, procession*, — qui désignent des propriétés, — pour distinguer les personnes entre elles.

Une autre raison pour laquelle on doit employer des termes abstraits dans la Trinité se tire de la nature diverse des relations. Le Père se rapporte au Fils et au Saint-Esprit,

(1) Du reste, s'il est vrai que les philosophes de la Grèce ont eu quelque notion de ce mystère, ils l'avaient puisée, non dans la lumière de leur raison, mais dans les livres de Moïse et des Prophètes, ou dans leurs relations avec les docteurs juifs, ou bien encore dans quelques traditions venant de la révélation primitive.

c'est-à-dire à deux personnes, par un rapport différent, ce qui forme deux relations. Le Père, cependant, n'est qu'une seule personne : comment exprimer ces deux relations, sinon par des termes abstraits que l'on appelle *propriétés* ou *notions* (1)?

3. — Y a-t-il cinq notions dans la Trinité?

Le Père ne procède d'aucune personne, et, sous ce rapport, il se distingue par la notion d'*innascibilité ;* mais il fait procéder deux personnes, et, sous ce point de vue, il se signale par la *paternité* vis-à-vis du Fils, et par la *spiration commune* relativement au Saint-Esprit.

Le Fils procède du Père par voie de génération, et il a pour notion la *filiation ;* puis, il fait procéder le Saint-Esprit et se notifie avec le Père par la *spiration commune.*

Le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, prend la *procession* pour notion caractéristique.

Il y a, comme on le voit, cinq notions dans la Trinité : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession.

De ces cinq notions quatre seulement sont des relations, car l'innascibilité, qui ne se rapporte à aucun terme, n'en est pas une ; quatre également sont des propriétés, car la spiration n'appartient pas exclusivement à une personne ; trois seulement sont des notions personnelles, c'est-à-dire constituant des personnes.

4. — Peut-on différer d'opinion dans la question des notions?

Les choses sont de foi de deux manières ; d'abord directement, comme ces dogmes : Il y a trois personnes en Dieu ;

(1) La notion est une idée abstraite, telle que paternité, filiation et autres semblables. On entend par ce mot, dans la Trinité, la raison propre qui fait connaître une personne par l'idée qui la notifie.

— le Fils de Dieu s'est incarné, — et d'autres qui nous ont été positivement révélés. Avoir une opinion fausse à leur égard et la soutenir avec opiniâtreté, c'est encourir l'hérésie. Il est ensuite des choses qui appartiennent indirectement à la foi ; ce sont les vérités dont la négation implique des conséquences contraires à la doctrine révélée, comme, par exemple, si l'on disait que Samuël n'était pas fils d'Helcana, d'où il suivrait que l'Écriture sainte n'est pas véridique. Ici, cependant, on pourrait sans hérésie avoir une opinion fausse, si on ne voyait pas que l'on contredit la vérité divine, et si, d'ailleurs, l'Église n'avait rien décidé sur ce sujet, pourvu surtout que l'on ne s'attachât pas obstinément à cette opinion. Mais s'il devenait évident, et principalement si l'Église définissait qu'une telle doctrine renferme des conséquences contraires à la foi, on ne pourrait plus la soutenir sans se rendre coupable d'hérésie. Voilà pourquoi il est aujourd'hui des propositions hérétiques qui n'étaient pas telles autrefois, lorsqu'on n'avait pas eu occasion de remarquer les conséquences qu'elles emportent.

L'Église n'ayant rien défini au sujet des notions, on peut dans cette question différer d'opinion ; mais, si l'on s'apercevait que tel sentiment entraîne des conséquences contraires à la foi, on devrait y renoncer, ou bien l'on tomberait dans l'hérésie.

QUESTION 33.

DU PÈRE.

Le Père est principe. — Signification de ce mot. — Il est propre au Père d'être non engendré.

1. — Peut-on dire que le Père est principe?

« Le Père, dit saint Augustin, est le principe de toute la « Divinité. »

Le Père est principe, puisque le Fils et le Saint-Esprit procèdent de lui.

Les Grecs appliquent indifféremment au Père le mot *cause* et le mot *principe;* mais les Latins n'emploient pas le mot *cause*, qui leur semble impliquer davantage diversité de substance et subordination.

2. — Le mot *Père* est-il le nom propre d'une personne divine?

Le nom propre est celui qui distingue une personne de toute autre. Or la première personne divine se distingue des deux autres par la paternité. Par conséquent, le nom propre de cette personne est celui-là même qui exprime la paternité, c'est-à-dire le mot *Père*.

Le mot *père*, appliqué à la créature, désigne simplement une relation de la personne et non une relation subsistante; mais, en Dieu, la relation personnelle est subsistante dans la nature divine, et c'est pour cela qu'elle constitue une personne. Par où l'on voit que la génération, et par conséquent la paternité, est plus parfaite en Dieu que dans les créatures. Aussi l'Apôtre a-t-il dit : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-« Seigneur Jésus-Christ, duquel toute paternité tire son nom au ciel et « sur la terre. » (Éph., III, 14.)

3. — Le mot *Père* se dit-il en Dieu de la personne, avant de se dire de la nature divine?

Le mot *Père* se dit relativement au Fils, avant de se dire de la nature divine à l'égard des créatures; car le Fils de Dieu possède la filiation dans toute sa plénitude, et Dieu le Père a pareillement la plénitude de la paternité à son égard, au lieu que les créatures, qui n'ont pas la nature divine, n'ont par rapport à Dieu qu'une filiation par similitude. Dieu, en effet, n'est leur père que par analogie avec la vraie paternité, analogie qui est d'autant plus grande qu'elle se rapproche davantage de la vraie filiation et de la parfaite ressemblance. Ainsi Dieu est appelé père des créatures irraisonnables, par simple ressemblance de vestige (1); des créatures raisonnables, par ressemblance d'image (2); des hommes qu'il a adoptés pour ses enfants, par ressemblance de grâce (3); des élus, par ressemblance de gloire (4). Il est donc évident que la paternité à l'égard du Fils passe avant la paternité de la nature divine par rapport aux créatures. — Dans cette parole : « Notre Père », que nous adressons à la Trinité, c'est-à-dire à la nature divine, nous ne parlons qu'en vertu de notre ressemblance et de notre participation à la filiation du Fils, qui procède du Père avant tous les siècles.

4. — Est-il propre au Père d'être *non engendré?*

La notion propre du Père, son caractère distinctif, c'est

(1) « Qui est le Père de la pluie? » (Job, XXXVIII, 28.)

(2) « N'est-ce pas le Père qui t'a créé? » (Deut., XXII, 6.)

(3) « Nous sommes les enfants de Dieu, ainsi que l'Esprit-Saint l'atteste à « notre esprit; or, si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers. » (Rom., VIII, 6.)

(4) « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. » (Rom., V, 2.)

de ne procéder d'aucune personne, c'est-à-dire d'être *non engendré*.

Il y a dans les choses créées des principes premiers et des principes seconds ; il y a pareillement dans la Trinité un principe sans principe, le Père, et un principe issu d'un principe, le Fils. Or, dans les choses créées, le premier principe se révèle de deux manières : d'abord, comme principe premier, par ses rapports avec ce qui vient de lui; ensuite, comme premier principe, qui ne vient d'aucun autre. Il en est ainsi du Père dans la Trinité : il se notifie d'abord par la *paternité* et la *spiration commune* relativement aux deux personnes qui procèdent de lui; puis, principe sans principe, il se révèle sous ce rapport par l'*innascibilité;* et c'est ce qu'exprime le qualificatif *non engendré,* qui lui est propre.

QUESTION 34.

DU FILS.

Le Fils a pour nom propre le mot Verbe. — Rapport du Verbe avec la création.

1. — Le mot *Verbe* est-il un nom de personne?

Saint Augustin dit que, dans la Trinité, le *Verbe* se rapporte à celui dont il est la parole, comme *Fils* se rapporte à *Père*. Le mot *Verbe*, comme le mot *Fils*, désigne donc une relation subsistante, une personne, et non la nature.

Ce mot, appliqué à Dieu, désigne en effet la conception de l'intelligence. Or, il est dans la nature de toute conception intérieure de procéder d'un principe, qui est l'intelligence. Le mot *Verbe,* dit de Dieu, implique donc une idée de procession, d'origine, et par conséquent une notion personnelle, puisque les personnes divines se distinguent par les relations d'origine.

Le Verbe, dans le langage humain, a plusieurs acceptions; mais, dans son sens propre, il signifie, même en nous, ce que notre esprit conçoit au dedans de lui-même, et non ce que la voix fait entendre au dehors. « Celui qui peut comprendre son verbe, dit saint Augustin, « non-seulement avant que la voix ne le fasse retentir, mais avant que « la pensée l'ait revêtu d'une image qui le rend sensible, celui-là per- « çoit une certaine similitude du véritable Verbe, dont il est écrit: Au « commencement était le Verbe. »

2. — Le mot *Verbe* est-il un nom propre du Fils?

« On ne peut donner qu'au Fils, dit saint Augustin, le « nom de Verbe. »

Ce mot entraîne, effectivement, l'idée d'émanation intellectuelle. Or, la personne qui procède par émanation intellectuelle est le Fils, et cette procession s'appelle *génération*, comme on l'a vu. Le Fils seul reçoit donc proprement le nom de *Verbe.*

Le mot *Verbe* exprime la même propriété que le mot *Fils.* « La « deuxième Personne, disait saint Augustin, est Verbe, parce qu'elle est « Fils. » Dans l'impuissance où nous sommes d'exprimer par un seul mot la naissance, qui est sa propriété personnelle, nous employons des noms divers qui font ressortir ses divines perfections. Aussi nous l'appelons *Fils,* pour marquer qu'il a la même nature que le Père; *splendeur*, pour signifier qu'il lui est coéternel; *image*, pour faire entendre qu'il lui ressemble parfaitement; *Verbe*, pour notifier sa génération spirituelle. Il n'était évidemment aucune expression qui pût rendre à elle seule tous ces divers attributs.

3. — Le mot *Verbe* emporte-t-il quelque rapport avec les créatures?

Saint Augustin parle ainsi : « Qui dit Verbe dit rapport « non-seulement au Père, mais à tout ce que la puissance « divine a fait par le Verbe. »

En effet, Dieu, en se connaissant lui-même, connaît toute chose par ce seul acte, et le *Verbe* est pour lui la représentation de tout ce qu'il perçoit dans l'acte même qui le produit.

Le Verbe représente donc le Père et toutes les créatures. Et comme la science divine n'est qu'intuitive pour ce qui est de Dieu même, tandis qu'elle est intuitive et efficiente pour les créatures, le Verbe est l'expression pure de ce qui est dans le Père ; mais il est à la fois l'expression et la cause efficiente des créatures.

Si l'on dit qu'il y a en Dieu plusieurs idées, quoiqu'il n'y ait qu'un seul Verbe, c'est que le mot idée emporte avant tout rapport aux créatures ; aussi s'emploie-t-il au pluriel et ne désigne-t-il pas une personne, au lieu que le mot Verbe a été principalement choisi pour signifier d'abord la relation avec son propre principe, et secondairement la relation de ce principe avec les créatures, parce que Dieu connaît toute chose en se connaissant lui-même : telle est la raison pour laquelle il y a un Verbe unique, qui est une personne.

QUESTION 35.

DU NOM IMAGE ATTRIBUÉ AU FILS.

Que le mot Image se dit du Fils comme nom propre.

1. — Le mot *Image* est-il dans la Trinité un nom de personne?

Le mot *Image* convient à l'une des personnes divines et non à l'essence. Ce qui le prouve, c'est que la nature de l'image est la ressemblance d'un objet. Or, une chose n'est pas à elle-même sa propre ressemblance. Conséquemment, l'image de la nature divine se rapporte à la relation et se dit de la personne. Ce qui le prouve encore, c'est que l'image d'un objet n'en est pas une ressemblance quelconque. La ressemblance de l'espèce ne suffit pas même pour la constituer, si l'on n'y ajoute pas l'idée d'origine. Pourquoi un œuf n'est-il pas l'image d'un autre œuf? parce qu'il n'en sort pas. Pour qu'une chose soit vraiment l'image d'une autre, il faut donc qu'elle en sorte avec une certaine ressemblance. Or, tout ce qui révèle origine ou procession, dans la nature divine, appartient aux personnes. Donc le nom *Image* forme un nom de personne en Dieu.

2. — Le mot *Image* est-il un nom propre du Fils?

Saint Augustin dit que le Fils seul est l'*image* du Père. Saint Paul en dit précisément autant. « Le Fils, selon ce « grand apôtre, est l'image du Dieu invisible, le premier « né avant la création. » (Coloss., I, 15.) « Il est la splen-

« deur de sa gloire, la figure de sa substance. » (Hébr. I, 3.)

Les Grecs enseignent communément que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils, mais les Latins n'appliquent ce nom qu'au Fils à l'égard du Père. L'Écriture elle-même, qui ne donne cette qualification qu'au Fils, nous justifie en ce point.

De même donc que le Saint-Esprit n'est pas dit *né*, bien que par sa procession il reçoive, comme le Fils, la nature du Père, il ne porte pas non plus le nom d'*Image*, quoiqu'il ait la ressemblance du Père. La raison de cette différence se trouve dans la diversité des deux processions, dont l'une s'appelle *génération*, et l'autre *procession* d'amour : la génération produit mieux la ressemblance spécifique que la procession d'amour.

QUESTION 36.

DU SAINT-ESPRIT.

Le mot Saint-Esprit désigne une personne divine, — qui procède du Père et du Fils, — c'est-à-dire du Père par le Fils. — Le Père et le Fils sont un seul principe.

1. — Le mot *Saint-Esprit* est-il le nom propre d'une personne divine?

Saint Jean nous dit : « Il y en a trois qui rendent témoi- « gnage dans le ciel : le Père, le Verbe, et l'Esprit-Saint. « (I Jean, v, 7.) » Or, ainsi que le remarque saint Au-

gustin, quand nous demandons : « Qu'est-ce que sont ces trois? » on répond : « Trois personnes. » Donc *Esprit-Saint* est le nom propre d'une personne divine.

Deux raisons de convenance viennent s'offrir en faveur de cette dénomination, qui, du reste, n'est donnée à la troisième personne qu'à défaut d'un autre nom exprimant mieux sa notion personnelle. C'est d'abord la communauté du mot. Car, comme le Saint-Esprit appartient au Père et au Fils, il convient qu'il prenne pour nom propre ce qu'ils ont de commun : la *spiritualité* et la *sainteté*. L'autre raison de convenance se tire de la signification même du mot *Esprit-Saint*. Le substantif *Esprit* (Spiritus), qui, en latin, est employé pour désigner le souffle et le vent, emporte l'idée d'impulsion, de mouvement : et le propre de l'amour est en effet de pousser, d'entraîner la volonté vers l'objet aimé. Le mot *Saint*, de son côté, s'applique à toutes les choses qui ont Dieu pour but; or, la troisième personne de la sainte Trinité procède de l'amour par lequel Dieu s'aime. Ces aperçus suffisent pour justifier le nom Esprit-Saint appliqué à la personne qui résulte de la procession d'amour.

2. — Le Saint-Esprit procède-t-il du Fils?

Le symbole de saint Athanase porte : « L'Esprit-Saint « n'est ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le « Fils, mais il en procède. » Il faut donc enseigner que le Saint-Esprit procède du Fils. Et en effet, comment pourrions-nous sans cela distinguer personnellement l'un de l'autre?

Les personnes, dans la sainte Trinité, se distinguent, nous l'avons dit, par l'opposition de leurs relations, et non par les attributs absolus qui tiennent à l'essence divine. Si

donc nous ne voulons pas tomber dans l'hérésie en détruisant la Trinité, nous devons établir entre le Fils et le Saint-Esprit des relations opposées, et par conséquent des relations d'origine, — puisque l'origine seule produit en Dieu des relations opposées. Et comme l'origine suppose deux choses, un principe et un terme qui en découle, nous sommes forcés de dire, ou que le Fils procède du Saint-Esprit, ce que personne n'admet, ou que le Saint-Esprit procède du Fils, et c'est là ce que nous reconnaissons.

Notre foi est d'ailleurs très-conforme à ce que réclame la nature de l'une et de l'autre procession. Car le Fils, selon ce qui a été dit, procède de l'intelligence, comme *Verbe*, et le Saint-Esprit, de la volonté, comme *Amour*. Or, l'amour procède nécessairement du Verbe, puisque nous n'aimons un objet qu'autant que notre esprit en a la conception. — Ainsi nous pouvons conclure que le Saint-Esprit procède du Fils.

Les Grecs admettent que la procession du Saint-Esprit implique certains rapports avec le Fils; ils accordent que le Saint-Esprit est l'esprit du Fils et qu'il dérive du Père par le Fils; mais ils nient qu'il en procède. — Est-ce mauvaise foi ou ignorance? — Ils ne veulent pas considérer que, parmi tous les termes qui désignent l'origine, celui de procession offre le sens le plus large en ce qu'il s'applique à toute espèce de descendance, à toute espèce d'émanation. La ligne, par exemple, procède du point; le rayon, du soleil; le ruisseau, de la source. On pourrait donc prouver, d'après les aveux mêmes des Grecs, que le Saint-Esprit procède du Fils.

Si l'Écriture sainte n'enseigne pas ce dogme en propres termes, elle l'enseigne quant au sens, notamment dans le passage où le Fils dit du Saint-Esprit: « Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi. » (Jean, XVI, 14.)

Au temps des premiers conciles, l'erreur n'ayant point encore nié que le Saint-Esprit procède du Fils, rien n'obligeait de définir ce dogme. Mais quand l'heure fut arrivée, le souverain Pontife, à la tête

d'un concile qu'il avait convoqué en Occident, proclama la vérité qui nous occupe (1).

3. — Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils?

Sur ce point, saint Hilaire s'est exprimé avec la plus grande clarté dans la prière suivante : « O mon Dieu, « conservez en moi la pureté de la foi, afin qu'il me soit « donné de vous posséder, vous qui êtes mon Père, d'a- « dorer avec vous votre Fils, d'être digne de l'Esprit-Saint, « qui *procède* de vous par votre Fils unique. »

Le Fils ayant reçu du Père ce qui fait que le Saint-Esprit procède de lui, on peut dire que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils, ou, en d'autres termes, que l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils.

La vertu qui produit l'Esprit-Saint est numériquement la même dans le Père et dans le Fils : elle est unique. Aussi l'Esprit-Saint procède-t-il également du Père et du Fils. Si l'on dit quelquefois qu'il procède principalement du Père, c'est parce que le Fils reçoit du Père la vertu de le produire.

4. — Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit?

« Le Père et le Fils, dit saint Augustin, sont un seul « principe du Saint-Esprit, et non pas deux principes. »

Le Père et le Fils sont un dans toutes les choses où ils ne sont pas distingués par une opposition relative (2). Or, dans la production du Saint-Esprit, aucune opposition re-

(1) La nature divine, restant numériquement une, se communique par le Père au Fils et par le Père et le Fils au Saint-Esprit. Saint Cyrille écrivant à Nestorius lui disait que le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père. Le concile d'Éphèse, en l'an 431, approuva la lettre de saint Cyrille, et, depuis, tous les conciles œcuméniques ont professé le même dogme.

(2) On a vu que l'opposition relative est précisément ce qui constitue les personnes divines. Là où il n'y a pas d'opposition de ce genre, on ne trouve plus que la nature divine.

lative ne les distingue. Ils sont, conséquemment, un seul principe du Saint-Esprit, et ce principe, c'est la vertu spirative, qui est unique en eux, comme la nature divine elle-même.

QUESTION 37.

DU NOM D'AMOUR ATTRIBUÉ AU SAINT-ESPRIT.

Le mot Amour est un nom propre du Saint-Esprit. — En quel sens le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit.

1. — Le mot *Amour* est-il un nom propre du Saint-Esprit?

Le mot *amour*, appliqué à Dieu, peut s'entendre de la nature ou de la personne. Dans ce dernier cas, il forme un nom propre de l'Esprit-Saint, comme le mot *Verbe* est un nom propre du Fils. Pour comprendre cela, il faut se souvenir qu'il y a deux processions dans la Trinité : la procession de l'intelligence, qui engendre le Verbe, et la procession de la volonté, qui est la procession d'amour. Pour exprimer celle-ci, on n'a pas trouvé de termes aussi convenables que pour la procession de l'intelligence, qui nous est mieux connue; et nous en sommes réduits à nous servir de certaines circonlocutions quand il s'agit de désigner la personne qui procède. Il est certain que, si la connaissance fait naître dans l'esprit la conception appelée *verbe*, l'amour produit aussi dans le sujet aimant une im-

pression par laquelle l'objet aimé est en lui comme la chose connue est dans le connaissant. Or, pour exprimer les rapports du sujet aimant avec l'objet aimé, nous avons les mots *aimer* et *chérir*, mais nous n'en avons aucun pour marquer l'impression de l'objet aimé sur le sujet aimant : faute de termes propres, nous appelons cette impression *Amour*, à peu près comme si nous appelions le Verbe une *Connaissance engendrée.*

C'est pourquoi, quand le terme *amour* ne sert qu'à exprimer les rapports du sujet aimant avec l'objet aimé, il s'entend de la nature divine, mais quand il exprime le rapport de l'être qui procède par amour avec le principe dont il procède, et réciproquement, il se prend alors pour *Amour procédant* et devient le nom de la troisième personne de la sainte Trinité.

Par là même que le Père et le Fils s'aiment mutuellement, leur mutuel amour, qui est l'Esprit-Saint, procède nécessairement de l'un et de l'autre. — Que l'on ne dise pas que, si l'Esprit-Saint était l'Amour même, il produirait un autre Amour ; — car, de même que le Fils ne produit pas un autre Verbe, parce qu'il connaît comme Verbe procédant, le Saint-Esprit ne produit pas non plus un autre Amour, parce qu'il aime comme Amour procédant, et non comme faisant procéder l'Amour.

2. — Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit ?

Saint Augustin dit : « Le Père aime le Fils et le Fils le « Père par le Saint-Esprit. »

Ce n'est pas que le Saint-Esprit soit le principe de l'amour que le Père a pour le Fils et le Fils pour le Père : car le Père et le Fils s'aiment par leur essence, qui est la bonté divine; on entend seulement que le Père et le Fils, en s'aimant, produisent l'Esprit-Saint, comme on dit que le Père s'exprime par son Verbe, en l'engendrant. Le mot

aimer, dans le sens où il faut l'entendre pour justifier la parole de saint Augustin, ne signifie rien autre chose que produire l'amour, comme parler est produire un verbe et fleurir produire des fleurs.

C'est ainsi que nous disons que l'arbre fleurit par ses fleurs, et que le feu brûle par la brûlure.

QUESTION 38.

DU MOT DON ATTRIBUÉ AU SAINT-ESPRIT.

Que le mot Don est un nom de personne, — qui désigne le Saint-Esprit.

1. — Le mot *Don* peut-il être un nom de personne en Dieu?

Le mot *don* emporte l'idée d'une chose qui peut être donnée, et cette chose, à son tour, suppose un rapport avec celui qui donne et avec celui à qui elle est donnée. Or, une personne divine peut appartenir à quelqu'un de deux manières : d'abord par l'origine, comme le Fils au Père; ensuite par la possession. Il est clair que la créature raisonnable, qui peut seule s'unir à Dieu, peut seule aussi posséder une personne divine : elle y parvient quand elle est tellement rendue participante du Verbe divin et de l'Esprit d'amour qu'elle connaît Dieu véritablement et l'aime avec droiture. Mais comme cette possession, qui consiste à jouir librement d'une personne divine et à

user de ses faveurs, ne peut nous venir que d'en haut, il s'ensuit qu'une personne divine peut être *donnée* et être conséquemment un *don*.

2. — Le mot *Don* est-il un nom propre du Saint-Esprit?

Le mot *Don*, appliqué à une personne divine, forme un nom propre du Saint-Esprit. Cela se conçoit. Tout don procède de l'amour, et la première chose que nous donnons est l'amour même par lequel nous désirons le bien de notre ami. Puis que l'Esprit-Saint procède comme *Amour*, il procède avec la nature de premier *don*. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin : « Les dons qui sont par-« tagés aux membres de Jésus-Christ leur viennent du « *Don*, qui est l'Esprit-Saint. »

S'il semble à quelques-uns que le mot *Don* convient au Fils aussi bien qu'au Saint-Esprit, qu'ils considèrent que, comme le Fils porte proprement le nom d'*Image*, bien que le Saint-Esprit aussi soit semblable au Père, de même, le Saint-Esprit, parce qu'il procède comme Amour, s'appelle proprement *Don*, quoique le Fils nous soit aussi donné ; et, en effet, quand le Fils est donné, c'est encore l'amour du Père qui nous le donne, suivant cette parole : « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique (1). » (Jean, III, 16.)

(1) Le Saint-Esprit est appelé, dans l'Écriture et par les Pères : *Don de Dieu*, « Donum Dei altissimi, » Don du Dieu très-haut. Ainsi s'exprime l'hymne de la Pentecôte.

QUESTION 39.

DES PERSONNES DANS LEURS RAPPORTS AVEC L'ESSENCE.

Identité de l'essence avec les personnes. — Unité d'essence. — Propriété des termes.

1. — L'essence est-elle la même chose en Dieu que la personne ?

« La *personne* du Père, répond saint Augustin, ne si-
« gnifie pas autre chose que la *substance* ou l'essence du
« Père. »

La simplicité de Dieu exige, en effet, que l'essence soit dans la Trinité la même chose que la personne. La raison en est que les relations, qui ne sont autres que les personnes, sont réellement subsistantes dans la nature divine, et que, tout en établissant, par leur opposition mutuelle, une distinction réelle entre les personnes, elles ne se distinguent de l'essence divine que d'une distinction de raison, ce qui n'est pas une distinction réelle.

Les relations, dans les êtres créés, sont des accidents, mais en Dieu elles forment la nature divine elle-même.

2. — Doit-on dire que les trois personnes de la sainte Trinité sont d'une seule essence?

Nous lisons dans saint Augustin : « Le mot *homousios*
« (consubstantiel), adopté par le concile de Nicée contre
« les Ariens, signifie que les trois personnes divines n'ont
« qu'une seule essence. »

L'Écriture ne dit pas littéralement que les trois personnes sont d'une seule essence, mais elle le dit quant au fond, par exemple dans ce passage : « Moi et le Père nous « sommes un. » (Jean, x, 30.) — « Je suis dans mon Père et « mon Père est en moi. » (Id., xiv, 10.) On pourrait citer plusieurs passages semblables.

On peut se servir de cette locution : Les trois personnes sont d'une seule essence (*unius essentiæ*), mais on ne pourrait pas dire : Les trois personnes viennent d'une seule essence (*ex eadem essentia*), car on ferait entendre que l'essence diffère de la personne. Pour éviter ces amphibologies, on peut traduire : Les trois personnes n'ont qu'une seule et même essence. »

3. — Les mots qui expriment l'essence divine se disent-ils, au singulier, des trois personnes?

Les substantifs, tels que le mot Dieu, qui désignent la nature divine, se disent des trois personnes, au singulier : ainsi nous dirons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, par la raison que ces trois personnes ont la même essence divine, et qu'il n'y a qu'une seule divinité en elles. Mais les adjectifs s'affirment au pluriel des trois personnes, à cause de la pluralité des suppôts : c'est pourquoi nous dirons très-bien que les trois personnes sont éternelles, sages, immenses, en prenant ces mots adjectivement; au lieu que, si on les prenait substantivement, il faudrait dire, avec le symbole de saint Athanase, qu'il n'y a qu'un Éternel, un Incréé, un Immense.

4. — Les mots qui marquent l'essence divine d'une manière positive et concrète peuvent-ils signifier une personne?

Notre symbole dit que le Fils est *Dieu de Dieu*. Par où

l'on voit que les noms essentiels concrets peuvent parfois s'appliquer à une personne divine (1).

Les noms essentiels concrets, tels que le mot *Dieu* et les autres semblables, se disent, en effet, tantôt de l'essence, comme dans cette énonciation : *Dieu crée;* tantôt d'une personne, comme ici : *Dieu engendre;* tantôt de deux personnes : *Dieu spire;* tantôt enfin de la Trinité tout entière, comme dans ce passage de saint Paul : *A l'immortel Roi des siècles, à l'Invisible, au seul Dieu.* (I Tim., I, 17.) La raison en est que, pour juger des propriétés des termes, on peut et on doit considérer non-seulement l'idée qu'ils expriment, mais leur manière de l'exprimer. Tel est le mot *Dieu*, qui par lui-même se dit de la nature existant dans un suppôt. Comme la nature divine est réellement une et commune, on peut l'appliquer aux personnes avec un déterminatif qui conduise notre esprit à celle dont il s'agit, comme dans cette phrase : *Dieu engendre*, où l'acte notionnel désigne suffisamment la personne du Père. Mais si l'on disait : *Dieu n'engendre pas,* la proposition serait fausse, parce que rien n'applique le mot Dieu à la personne du Fils, et la phrase semble signifier que la génération répugne à la nature divine. Il faudrait alors ajouter un déterminatif et dire, par exemple : *Dieu engendré n'engendre pas.* Aussi l'on dira très-bien : Dieu le Père engendre, mais Dieu le Fils n'engendre pas.

5. — Les mots qui désignent l'essence divine d'une

(1) Par ces expressions : *noms essentiels*, on entend les substantifs qui marquent l'essence ou la nature divine, et par *noms personnels* ceux qui s'appliquent aux personnes. Les noms *essentiels abstraits* sont ceux qui désignent l'essence d'une manière *abstraite*, comme quand je dis : *la Divinité.* Les noms essentiels concrets la désignent d'une manière concrète, comme le mot *Dieu*.

manière abstraite peuvent-ils se dire de la personne?

Non. L'on ne dira pas : l'essence engendre l'essence, quoique l'on dise bien : Dieu engendre Dieu. Il est vrai que le mot Dieu et le mot essence signifient l'un et l'autre la Divinité, mais ils ne la signifient pas de la même manière. Dieu désigne l'essence divine comme existant dans un suppôt, et, par cela même, ce mot, à cause de son mode de signification, peut désigner naturellement une personne ; aussi l'on dit : Dieu est engendré et Dieu engendre. Mais le mot *essence* ne peut, par son mode de signification, s'appliquer à la personne, puisqu'il signifie l'essence comme forme abstraite. Or, il est évident que les propriétés des personnes, c'est-à-dire les attributs qui distinguent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne doivent pas s'attribuer à l'essence : ce serait porter dans l'essence la distinction qui est dans les personnes.

En principe, les noms essentiels abstraits ne se disent point de la personne. Lorsque l'on rencontre des expressions semblables dans les saints Docteurs, on doit remplacer les noms abstraits par les noms concrets, ou même par les noms personnels. Si, par exemple, je lis : L'essence de l'essence, la sagesse de la sagesse, je traduirai ainsi : Le Fils, qui est essence et sagesse, est né du Père qui est essence et sagesse.

6. — Les personnes peuvent-elles être désignées par des noms de l'essence?

Comme les trois personnes sont identiques avec l'essence, on peut signifier par les noms qui expriment l'essence l'une ou plusieurs d'elles. On peut dire, par exemple : La nature divine est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Et le mot Dieu, qui, comme nous l'avons dit, s'emploie de lui-même pour l'essence, peut figurer seul pour exprimer

les personnes; car de même que l'on dit : L'essence est trois personnes, on peut dire pareillement : Dieu est trois personnes.

7. — Les noms qui expriment l'essence peuvent-ils être appropriés aux personnes?

Les noms essentiels peuvent être appropriés aux personnes de deux manières : *premièrement*, par voie de ressemblance, et c'est de la sorte que l'on approprie au Fils l'intelligence, parce que, comme *Verbe*, il procède de l'entendement; *en second lieu*, par voie de dissemblance, et c'est ainsi que l'on approprie la puissance au Père, pour faire comprendre qu'il n'est pas comme les pères de la terre, que l'âge rend ordinairement infirmes.

Ces appropriations, et autres semblables, ont pour but de nous mieux faire connaître les propriétés des personnes, et de faire ressortir les vérités de la foi dans tout leur jour. En agissant ainsi, nous ne faisons, d'ailleurs, qu'imiter l'Apôtre, qui dit : « Nous prêchons Jésus-Christ, qui est la « vertu et la sagesse de Dieu. » (I Cor., I, 23.)

8. — Les saints Docteurs ont-ils fait aux personnes divines une appropriation sage des propriétés de l'essence?

Pour en juger on peut considérer Dieu sous quatre aspects.

Premièrement, d'une manière absolue, comme être. Sous ce point de vue, saint Hilaire attribue avec raison l'*éternité* au Père, qui est un principe sans principe; la *beauté* au Fils, à cause de l'intégrité avec laquelle il représente parfaitement les attributs de Dieu, et de son harmonie comme image fidèle du Père; l'*usage* au Saint-Esprit considéré comme amour du Père et du Fils, dont il

fait les délices, et comme don par rapport aux créatures.

Secondement, comme être un. Saint Augustin, se plaçant à cet autre point de vue, attribue l'*unité* au Père, principe sans principe ; l'*égalité,* qui suppose au moins deux êtres, au Fils, principe découlant d'un principe; et la *connexion,* qui ne peut se trouver que dans un troisième, au Saint-Esprit, parce que le Saint-Esprit est du Père et du Fils.

Troisièmement, comme cause. Ici la puissance convient au Père, qui renferme l'idée de principe; la sagesse au Fils, qui est la conception de la sagesse éternelle ; la bonté à l'Esprit-Saint, qui est amour.

Quatrièmement, relativement aux effets. Alors le Père est le principe *duquel* (ex quo); le Fils, le principe *par lequel* (per quem); le Saint-Esprit, le principe *dans lequel* (in quo).

QUESTION 40.

DES PERSONNES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES RELATIONS OU PROPRIÉTÉS.

Identité des propriétés, des relations et des personnes.

1. — La relation est-elle la même chose que la personne?

Puisque la relation est une chose réelle en Dieu, elle est l'essence divine. Or l'essence divine est identique avec la

personne. Donc la relation et la personne sont identiques.

Quant aux propriétés, elles sont dans les personnes et constituent les personnes mêmes, tout ainsi que l'essence est en Dieu et constitue Dieu tout à la fois.

Les propriétés sont les personnes mêmes : la paternité, propriété personnelle du Père, est le Père ; la filiation est le fils, et la procession, le Saint-Esprit.

2. — Les personnes se distinguent-elles par les relations?

Deux choses établissent la distinction dans les personnes divines : l'origine et la relation. Mais, à y regarder de près, l'origine n'est pas quelque chose d'intrinsèque à un être ; c'est seulement son point de départ, et son arrivée à l'existence. Il n'y a donc de réel dans une personne divine que l'essence et la relation. Or les trois personnes ne se distinguent pas par l'essence; elles se distinguent donc par les relations.

3. — Les hypostases restent-elles quand on sépare des personnes les relations ou propriétés personnelles?

Les propriétés personnelles ne s'ajoutent point aux personnes divines comme la forme à un sujet préexistant; elles portent avec elles leurs hypostases, parce qu'elles sont les personnes mêmes subsistantes : les hypostases ne restent donc pas lorsqu'on fait abstraction des relations ou propriétés personnelles. Si vous écartez l'idée de paternité, la personne du Père ne reste plus comme distincte des autres personnes divines. La personne du Fils ne reste pas non plus sans la filiation, et on peut raisonner de même à l'égard de la personne du Saint-Esprit.

4. — Les actes notionnels précèdent-ils, dans nos idées, les propriétés personnelles?

Si, comme nous l'avons admis, les propriétés personnelles caractérisent et constituent les personnes, nous devons répondre par une distinction ; car l'acte notionnel, qui n'est autre que l'origine, se prend activement et passivement. Ainsi, dans le Fils et le Saint-Esprit, où l'origine, en tant que filiation et procession, est passive, l'acte notionnel précède, pour notre intelligence, les propriétés personnelles. Mais dans le Père, où l'acte notionnel est actif, la propriété personnelle se conçoit avant l'acte notionnel, de même que la personne qui agit précède, pour notre esprit, l'acte qu'elle produit.

QUESTION 41.

DES PERSONNES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES ACTES NOTIONNELS.

On fait connaître la nature des actes notionnels.

1. — Faut-il attribuer aux personnes des actes notionnels?

« Le propre du Père, dit saint Augustin, est d'avoir « engendré le Fils. » La génération est un acte : on doit, en conséquence, mettre dans les personnes divines des actes notionnels.

La distinction des personnes divines repose de quelque

manière sur l'origine. Or l'origine ne se désigne convenablement que par des actes. Pour marquer l'ordre d'origine dans la Trinité, il a fallu, on le conçoit encore, attribuer aux personnes des actes notionnels.

Toute origine se désigne par un acte quelconque. Or les actes qui, d'après l'origine, marquent l'ordre des processions, s'appellent notionnels, parce que les notions des personnes sont les rapports mutuels qui les unissent l'une à l'autre. (Quest. 33. Art. 3.) Les actes notionnels et les relations qui constituent les personnes sont identiques ; ils ne diffèrent que dans les termes.

2. — Les actes notionnels sont-ils volontaires?

Une chose est volontaire de deux manières : d'abord d'une volonté concomitante; — je puis dire que je suis homme par ma volonté, parce que je veux être homme. Le Père, dans ce sens, engendre le Fils par sa volonté, de la même manière qu'il veut être Dieu par sa volonté.

Une chose, ensuite, est volontaire quand la volonté même en est le principe libre : le Père, dans ce sens, engendre le Fils par nature et non par volonté.

Les Ariens, pour établir que le Fils est une pure créature, disaient que le Père l'avait engendré par sa volonté. De là ces paroles de saint Hilaire : « Si quelqu'un dit que « le Fils a été fait par la volonté du Père comme une « créature, qu'il soit anathème ! »

A l'égard des autres choses, la volonté divine est libre, mais elle ne l'est pas vis-à-vis de la personne qui procède naturellement d'elle; les actes notionnels ne sont volontaires que d'une volonté concomitante.

La volonté veut naturellement certaines choses : nous cherchons le bonheur par une sorte d'impulsion naturelle. Dieu, de même, se veut et s'aime naturellement lui-même, quoiqu'il puisse aimer ou ne pas aimer ce qui n'est pas lui. Le Saint-Esprit procède comme Amour, en

tant que Dieu s'aime lui-même : il procède naturellement, bien qu'il procède de la volonté.

3. — Les actes notionnels sont-ils produits de quelque chose?

Saint Augustin dit : « Le Père a engendré de sa subs« tance le Fils qui lui est égal (1). »

Le Fils, comme on le voit, est engendré de la substance du Père, et non pas de rien.

Si le Fils procédait du Père comme venant de rien, il ne serait pas véritablement Fils, et cependant le Disciple bien-aimé disait : « Pour que nous soyons en son *vrai Fils* « Jésus-Christ. » (I Jean, v, 20.) Ailleurs, le même disciple appelle le Verbe *Fils unique* (Jean, I, 15), pour marquer qu'il est vraiment fils par nature. La conséquence qu'il faut tirer de là, c'est que le Fils de Dieu est engendré de l'essence du Père, mais par une génération qu'il ne faut pas comparer à celle d'un fils dans la génération humaine. La substance divine étant indivisible, le Père éternel, en engendrant son Fils, lui transmet toute sa nature ; si bien que l'essence divine, communiquée par la génération, subsiste tout entière dans le Fils lui-même. La relation d'origine distingue seule ces deux personnes.

4. — Y a-t-il en Dieu une puissance relative aux actes notionnels?

Du moment que l'on admet en Dieu des actes notionnels, il y a aussi une puissance qui les produit : car le principe de l'acte est la puissance. — Le Père est le principe de la génération. — Le Père et le Fils sont le principe de la spiration. — Il faut donc reconnaître dans le Père la puissance

(1) Les critiques attribuent généralement à saint Fulgence le livre d'où sont tirées ces paroles.

d'engendrer, et, dans le Père et le Fils, la puissance de produire par spiration.

5. — La puissance d'engendrer appartient-elle seulement à la relation?

Comme c'est dans la nature divine que se trouve la ressemblance du Fils avec le Père, c'est là aussi qu'est le principe de la génération ou la puissance d'engendrer : ce n'est qu'indirectement qu'on peut l'attribuer à la paternité, qui constitue, il est vrai, la personne du Père, mais n'est pas ce par quoi il engendre.

La paternité ou la personnalité humaine n'est pas non plus le principe par lequel l'homme engendre : car le principe par lequel se fait la génération se reproduit toujours, quant à la ressemblance, dans l'objet engendré. Ainsi l'homme engendre son semblable en nature parce qu'il engendre par sa nature qui est la nature humaine, mais non son semblable en personnalité, parce qu'il n'engendre pas par sa personnalité. Socrate, par exemple, n'engendre pas Socrate. De même, si la paternité divine était le principe de la génération du Fils, elle se reproduirait dans le Fils, et le Fils lui-même serait père. « La génération, dit saint Jean « Damascène, est l'œuvre de la nature qui donne la vertu d'engendrer. »

6. — Un acte notionnel peut-il s'étendre à plusieurs personnes?

S'il pouvait y avoir en Dieu plusieurs personnes *engendrées* ou *spirées*, on pourrait soutenir que les actes notionnels s'étendent à plusieurs personnes. Mais il n'en saurait être ainsi. Car tout ce qui est possible en Dieu est réel; or ce serait une hérésie que d'y admettre plusieurs fils.

« Il n'y a, dit le symbole de saint Athanase, qu'un Père, « qu'un Fils et qu'un Saint-Esprit. »

On démontre par plusieurs raisons qu'il n'en peut être autrement.

1° *Par les relations qui distinguent les personnes.* — Ces

relations étant subsistantes, si nous en admettions plusieurs de la même espèce, il faudrait dire qu'elles sont matériellement distinctes, car les formes d'une même espèce ne se multiplient que par la matière, et en Dieu il n'y a pas de matière : la filiation subsistante dans la nature divine est une, comme la blancheur serait une si la blancheur était subsistante.

2° *Par les processions.* — Dieu connaît tout et veut tout par un acte unique et simple. Il ne peut donc engendrer qu'un Verbe et produire qu'un Amour.

3° *Par la perfection des personnes divines.* — Le Fils étant parfait renferme par cela même toute la filiation divine. On en peut dire autant des autres personnes.

QUESTION 42.

DE L'ÉGALITÉ ET DE LA RESSEMBLANCE DES DIVINES PERSONNES ENTRE ELLES.

Les trois personnes sont égales en toutes choses.

1. — L'égalité existe-t-elle dans les personnes divines?

Nous lisons dans le symbole de saint Athanase : « Les « trois personnes sont coéternelles et égales. »

Les choses qui ne sont ni plus grandes ni plus petites les unes que les autres sont égales : or rien n'est plus grand ou plus petit dans les personnes divines. Car si ces per-

sonnes étaient plus petites ou plus grandes, si, en d'autres termes, elles étaient inégales, elles n'auraient pas la même essence et ne feraient plus un seul Dieu; ce qui est impossible.

Aucune des personnes ne précède les autres dans l'éternité, ne les surpasse en grandeur et ne les domine par la puissance; voilà ce qui établit entre elles, non-seulement la ressemblance, mais l'égalité. Le Père et le Fils ont non-seulement la même nature, mais ils la possèdent avec la même perfection.

2. — La personne procédante est-elle coéternelle à son principe?

Il est dit dans le symbole de saint Athanase : « Les trois « personnes sont coéternelles les unes aux autres. »

— Le Père engendre par sa nature et non par sa volonté. — Sa nature est parfaite de toute éternité. — Il ne déploie point son action génératrice successivement. — De ces trois principes il ressort que le Fils a existé aussitôt que le Père. Il lui est donc coéternel; et, de même, le Saint-Esprit l'est à l'un et à l'autre.

Parmi les créatures, aucune procession ne représente parfaitement la génération divine. Mais les divers traits de ressemblance qu'elles nous offrent peuvent par leur réunion nous en donner l'idée, l'une se complétant par l'autre. « La *splendeur*, dit le concile d'Éphèse, nous montre « que le Fils est coéternel au Père, le *Verbe* nous annonce l'impassibi- « lité de sa naissance, et le nom de *Fils* nous révèle sa consubstantialité. » La plus juste de toutes les similitudes, c'est celle de la parole intérieure procédant de l'entendement dans notre esprit.

3. — Y a-t-il un ordre de nature dans les personnes divines?

La pluralité sans ordre, c'est la confusion. Or, le symbole cité plus haut déclare qu'il n'y a nulle confusion dans les personnes divines. Donc il y a un certain ordre entre elles.

Et, en effet, l'ordre se trouve dans le rapport des choses avec un principe. Dans la Trinité, il y a un principe d'origine sans antériorité; il y a donc aussi un ordre d'origine, mais un ordre sans antériorité, un ordre de procession. Si saint Augustin l'appelle *ordre de nature*, c'est pour marquer, non pas qu'une personne est antérieure à l'autre, mais seulement que l'une procède de l'autre, d'après un ordre fondé sur l'origine naturelle. Il ne suppose pas que cet ordre soit dans la nature divine considérée en elle-même.

4. — Le Fils est-il égal au Père en grandeur?

L'Apôtre dit : « Le Fils ne pensa point ce que fût pour « lui une usurpation d'être égal à Dieu. » (Philipp., II, 6.)

Le Fils, en effet, est nécessairement égal au Père en grandeur, car il en a toute la perfection par la nature divine.

D'après les lois de la paternité et de la filiation, le Fils doit avoir la nature du Père dans sa perfection. Sans doute, dans la génération humaine, l'enfant n'est pas dès le premier jour égal à son père, mais il acquiert cette égalité par l'accroissement, lorsqu'un vice de génération ne s'y oppose pas. Or on ne peut pas dire que la vertu du Père, dans la Trinité, soit sujette à quelque défaut en produisant le Fils, ni que le Fils n'arrive à sa perfection que par accroissement successif. On est donc forcé de convenir que, de toute éternité, le Fils a été égal au Père en grandeur.

La grandeur en Dieu, c'est la perfection de la nature; elle appartient à l'essence d'une manière absolue. Dès lors, puisque la même essence, qui est paternité dans le Père, est filiation dans le Fils, la même dignité, qui est paternité dans le Père, est filiation dans le Fils : le Père et le Fils ont donc la même dignité comme ils ont la même essence, bien qu'elle

soit dans le Père comme dans la personne qui donne, et dans le Fils comme dans la personne qui reçoit.

Lorsque le Christ disait : « Le Père est plus grand que moi » (Jean, XIV, 28), cette parole dut être entendue de la nature humaine ; Jésus-Christ est plus petit que le Père comme homme, mais il lui est égal comme Dieu ; c'est ce que le symbole de saint Athanase exprime ainsi : « Il est égal au Père dans la divinité et plus petit dans l'huma-« nité. »

5. — Le Fils est-il dans le Père et le Père dans le Fils?

Jésus-Christ dit : « Je suis dans le Père et le Père est en « moi. » (Jean, XIV, 10.)

Il y a trois choses à considérer dans le Fils et dans le Père, l'essence, la relation, et l'origine. — Par ces trois choses, le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils.

D'abord, par l'essence. Le Père est sa propre essence, et cette essence, il la communique au Fils : le Père est donc dans le Fils par son essence. Semblablement, le Fils est sa propre essence : donc, à son tour, il est dans le Père par son essence.

Ensuite, par les relations. Il est manifeste que, quand deux termes sont corrélatifs, l'un est dans l'autre sous un certain rapport ; notre esprit ne les conçoit pas autrement (1).

Enfin, par l'origine. La procession du Verbe ne sort pas à l'extérieur, elle reste dans l'intelligence même, et ce qui est exprimé par le Verbe est aussi dans le Verbe.

On doit raisonner de même à l'égard du Saint-Esprit.

6. — Le Fils est-il égal au Père en puissance?

« Tout ce que le Père fait, le Fils pareillement le fait. » (Jean, V, 17.)

(1) La filiation, par exemple, ne se conçoit pas dans le fils sans supposer la paternité, et réciproquement.

La puissance suit la perfection de nature : on le voit dans les créatures, qui ont d'autant plus de force dans leurs opérations que leur nature est plus parfaite. — Or, le Fils est égal au Père en grandeur, c'est-à-dire dans la perfection de nature. — Il faut donc dire qu'il lui est égal en puissance. — Ce raisonnement s'applique également au Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils.

Le Fils a reçu du Père la puissance, comme il en a reçu l'essence infinie ; de sorte que le Père et le Fils ont la même puissance, mais sous des rapports différents : le Père la possède comme donnant, et le Fils comme recevant. C'est dans ces principes que saint Hilaire a dit : « L'unité « de la nature divine est telle que le Fils fait par lui-même ce qu'il ne « fait pas de lui-même. »

QUESTION 43.

DE LA MISSION DES PERSONNES DIVINES.

Mission invisible et visible des personnes divines.

1. — Les personnes divines peuvent-elles être envoyées?

Jésus-Christ dit : « Mon Père qui m'a envoyé est avec « moi. » (Jean, VIII, 16.)

La mission implique deux choses : le rapport de l'envoyé avec celui qui envoie, et le rapport de ce même envoyé *avec le terme de sa mission*.

Le premier rapport suppose une procession quelconque, le second un commencement d'existence au terme de la

mission, soit que l'envoyé n'y fût point auparavant, soit qu'il commence à y être d'une nouvelle manière.

La mission peut convenir à une personne divine, comme dénotant une procession d'origine, et comme établissant un nouveau mode d'existence : c'est ainsi que le Fils a été envoyé par le Père dans le monde, pour y vivre sous une forme humaine, — bien qu'il y fût déjà selon la nature divine.

La mission d'une personne divine ne dénonce dans l'envoyé ni infériorité, ni mouvement, ni séparation ; elle implique seulement une procession d'origine et de nouveaux rapports.

2. — La mission des personnes divines est-elle éternelle ou temporelle?

La mission et la *donation*, qui indiquent un terme temporel, sont temporelles. « Lorsque est venue la plénitude « du temps, a dit l'Apôtre, Dieu a envoyé son Fils. » (Gal., IV, 4.)

Qu'une personne divine, en effet, soit envoyée pour être quelque part, ou qu'elle soit donnée pour être possédée par telle créature, cela est temporel et non pas éternel.

La *génération* et la *spiration* sont éternelles ; mais la *mission* et la *donation* tombent nécessairement sous la loi du temps.

La *procession* et la *sortie* sont éternelles et temporelles : éternelles, en tant que le Fils procède de toute éternité du Père ; temporelles, en tant que ce même Fils procède dans le temps, — soit par la mission visible qui le fait homme, soit par la mission invisible qui le fait habiter dans l'homme.

3. — La mission invisible d'une personne divine n'a-t-elle lieu que par le don de la grâce sanctifiante?

Dieu est dans tous les êtres d'une manière générale par son essence, par sa puissance et par sa présence, comme

la cause est dans les effets qu'elle a produits. — Il est dans les créatures raisonnables d'une manière particulière, comme le connu est dans le connaissant et l'objet aimé dans le sujet aimant : aussi nos Livres saints disent-ils qu'il habite en elles comme dans son temple. Cette nouvelle manière d'exister dans les êtres intelligents ne saurait s'expliquer autrement que par le don de la grâce sanctifiante. Or, en recevant un tel don, on reçoit le Saint-Esprit lui-même, qui est donné et envoyé pour habiter dans l'homme. C'est ainsi que la mission invisible d'une personne divine s'accomplit seulement par le don de la grâce sanctifiante.

Le don de la grâce sanctifiante perfectionne si bien la créature raisonnable qu'il la met en état de jouir de la personne divine elle-même. Aussi la mission invisible emporte-t-elle tout à la fois et le don de la grâce sanctifiante et le don d'une personne divine : c'est dans ces principes qu'il est dit *que la charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit*. La grâce appelée *grâce gratuite* peut nous faire connaître le Fils, mais elle ne le fait pas habiter en nous. Le don des miracles manifeste d'ordinaire la présence de la grâce sanctifiante, et l'on peut dire que les Apôtres ont reçu le Saint-Esprit pour faire des miracles, dans le sens qu'ils reçurent la grâce sanctifiante avec le signe qui la manifeste. Que si quelqu'un recevait le signe de la grâce sans la grâce sanctifiante elle-même, on ne dirait pas simplement que le Saint-Esprit lui a été donné ; mais, ajoutant un correctif, on dirait qu'il a reçu *l'esprit prophétique* ou *l'esprit des miracles*.

4. — Le Père peut-il être envoyé ?

Nous ne lisons nulle part, dans les Écritures, que le Père ait été envoyé : il se donne lui-même, en se communiquant aux créatures raisonnables par pure libéralité. Il habite en nous, ainsi que le Fils et le Saint-Esprit, par le don céleste de la grâce, dont il est la cause ; mais, comme il ne procède pas, on ne dit point qu'il est envoyé.

5. — Le Fils peut-il être envoyé invisiblement?

La Trinité tout entière habite dans notre âme par la grâce sanctifiante, comme nous le marque cette parole : « Nous viendrons en lui et nous y ferons notre demeure. » (Jean, XIV, 23.) Mais une personne divine est spécialement envoyée à quelqu'un par la grâce invisible quand elle habite en lui d'une nouvelle manière et qu'elle tire son origine d'une autre personne. Or, le Fils et le Saint-Esprit habitent dans les créatures raisonnables par la grâce, et ils ont tous deux un principe d'origine. Ils peuvent donc l'un et l'autre être envoyés. Que manque-t-il au Fils pour être envoyé comme le Saint-Esprit? Comme lui, il procède du Père; comme lui aussi, il habite dans l'âme ornée de la grâce sanctifiante. D'après ce qui a été dit, il ne faut pas d'autres conditions pour la mission invisible. — Pour le Père, c'est autre chose : il lui convient d'habiter en nous par la grâce; mais il n'y est pas envoyé, parce qu'il ne procède pas.

Le Fils, qui est le Verbe produisant l'*Amour* par spiration, est envoyé pour perfectionner l'intelligence, non d'une manière quelconque, mais d'une perfection qui fait naître l'amour, suivant cette parole du prophète : « Mon cœur s'est échauffé au dedans de moi, et, durant « ma méditation, un feu s'y est embrasé. » (Ps. XXXVIII, 4.) De là, ce « que dit saint Augustin : « Le Fils est envoyé invisiblement quand il est « connu et goûté. »

6. — Les personnes divines sont-elles envoyées invisiblement à tous ceux qui ont la grâce?

« La mission invisible, dit saint Augustin, a lieu pour « la sanctification des créatures. » On peut en conclure que les créatures sanctifiées ont été l'objet d'une mission invisible.

La mission invisible, en effet, consiste en ce que la per-

sonne divine qui est envoyée commence d'être d'une nouvelle manière où elle était déjà. De là deux choses à considérer dans la créature qui en est le terme : premièrement, l'habitation de la grâce ; ensuite, le changement opéré par la grâce. Dans tous les hommes où l'on remarque ces deux choses, la mission divine existe ; et, dès lors, elle a lieu pour tous ceux qui obtiennent la grâce sanctifiante.

La mission invisible des personnes divines s'est accomplie dans les justes de l'Ancien Testament. Elle s'opère de nos jours, non-seulement dans ceux qui reçoivent la grâce par les sacrements, mais dans les chrétiens qui s'élèvent à un nouvel état de la grâce par quelque grand sacrifice. Au ciel même, en attendant le jugement dernier, elle s'opère de nouveau dans les bienheureux, lorsque de nouveaux mysteres leur sont révélés.

7. — Le Saint-Esprit peut-il être envoyé visiblement?

Il est écrit que le Saint-Esprit descendit sur le Seigneur, au moment de son baptême, sous la forme d'une colombe. (Matth., III.)

Dieu pourvoit aux besoins des êtres de la manière la plus conforme à leur nature. Il nous est naturel d'aller des choses visibles aux choses invisibles. Aussi les secrets du monde invisible ont-ils dû nous être manifestés par le monde visible. Il était donc convenable que Dieu manifestât par certaines réalités visibles les invisibles missions des personnes divines. Mais le Fils ne devait pas être manifesté comme le Saint-Esprit. Celui-ci procédant comme Amour est le don de sanctification dont le Fils, comme principe, est l'auteur ; et c'est pour cela que le Fils a été envoyé visiblement comme auteur, et le Saint-Esprit comme signe de la sanctification.

Il était convenable que la mission du Fils, auteur de la sanctification, s'opérât dans une nature intelligente et libre, capable d'agir et d'être elle-

même sanctifiée. Mais le *signe de la sanctification* a pu être une créature quelconque. Il n'était pas nécessaire que cette créature fût unie à la personne du Saint-Esprit, puisqu'elle ne devait former qu'un symbole, et pour cela même elle a pu disparaître après la manifestation divine.

Rien n'exige que la mission invisible soit toujours accompagnée d'un signe extérieur. — L'Esprit-Saint, qui ne manifeste sa présence par des signes sensibles que dans l'intérêt de l'Église, pour l'affermissement et la propagation de la foi, a dû toutefois accomplir la mission visible non-seulement à l'égard de Jésus-Christ, mais envers les Apôtres, et envers les saints qui sont comme les fondements de l'Eglise. Il l'opéra au baptême du Christ, sous la forme d'une colombe, et dans la Transfiguration sous l'emblème d'une nuée lumineuse. Il l'accomplit dans les Apôtres, d'abord sous la forme d'un souffle pour montrer la puissance de leur ministère dans la dispensation des sacrements, et c'est de là qu'il leur fut dit : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis » (Jean, xx, 23); ensuite sous la forme de langues de feu, pour montrer leur charge de Docteurs.

8. — Une personne divine peut-elle être envoyée par celle dont elle ne procède pas?

Les savants ne sont pas tous d'accord sur cette question. Les uns disent que la personne n'est envoyée que par celle dont elle procède éternellement. Suivant ce sentiment, quand on lit dans Isaïe que le Fils a été envoyé par le Saint-Esprit (Isaïe, XLVIII, 16), il faut entendre qu'il l'a été comme homme pour prêcher l'Évangile. D'un autre côté, saint Augustin dit que le Fils est envoyé et par soi et par le Saint-Esprit, que le Saint-Esprit l'est aussi par soi et par le Fils. Selon cette opinion, toutes les personnes divines peuvent envoyer, mais les personnes procédantes peuvent seules être envoyées. Ces deux opinions sont vraies à divers points de vue; car si on désigne celui qui envoie comme le principe de la personne envoyée, chaque personne n'envoie pas; il n'y a que celle qui est

le principe d'une autre. Mais si on n'a égard qu'au résultat de la mission, on peut dire alors que toute la Trinité envoie la personne à laquelle on attribue une mission, et, dans ce cas, il n'est pas nécessaire que la personne envoyée procède de celle qui envoie.

DU PREMIER PRINCIPE DES ÊTRES

OU

DE LA CRÉATION EN GÉNÉRAL.

4me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DU PREMIER PRINCIPE DES ÊTRES

OU

de la création en général.

Quest.

- **DU PREMIER PRINCIPE DES ÊTRES** (V. tab. 2).
  - Production ou création des êtres.
    - Quelle est la cause première des êtres 44
    - De quelle manière les créatures en procèdent 45
    - De la durée des créatures 46
  - Distinction des êtres.
    - Distinction en général 47
    - Distinction en particulier.
      - Non en bons et en mauvais.
        - Nature du mal. 48
        - Cause du mal.. 49
      - Mais en :
        - Créatures spirituelles, les anges (tab. 5).
        - Créatures corporelles, l'œuvre des six jours (tab. 6).
        - Créatures à la fois spirituelles et corporelles l'homme (tab. 7 et 8).
  - Gouvernement divin des êtres (tab. 9).

EXPLICATION.

Ce tableau est le développement du second, auquel il faut se reporter pour saisir l'enchaînement des matières. (V. tab. 2, page 50.)

Après avoir considéré Dieu en lui-même et dans la Trinité des personnes, nous en venons à examiner comment il est le premier principe des êtres. Ce sujet se subdivise en trois parties. La première traite de la production ou création des êtres ; la seconde, de leur distinction ; la troisième, du gouvernement divin qui les conserve et les dirige.

Quelle est la cause première des êtres [44] ? — De quelle manière les créatures en procèdent-elles [45] ? — A quelle date remonte leur première existence [46] ?

De là nous passons à la distinction des êtres en général [47], — et à leur distinction en particulier, ce qui nous fournit l'occasion de montrer, en passant, qu'ils ne se distinguent pas en bons et en mauvais. — Quelle est donc la nature et la cause du mal [48.49] ?

La distinction des créatures spirituelles et corporelles, qui donne lieu aux traités des anges, des corps et de l'homme, sera l'objet des tableaux suivants, ainsi que le gouvernement divin des êtres.

QUESTION 44.

DE LA CAUSE PREMIÈRE DES ÊTRES.

Tous les êtres, même la matière première, ont été créés par Dieu, cause efficiente, exemplaire et finale de tout ce qui existe.

1. — Est-il nécessaire que tous les êtres aient étés créés par Dieu ?

Tout être, quel qu'il soit, est nécessairement créé par Dieu; car, pour parler avec l'Apôtre : « Tout est de lui, par « lui et en lui. » (Rom., XI, 36.)

Quand un être n'a pas une propriété par soi, il ne la possède que par communication, et on peut être assuré qu'elle lui vient de celui qui la possède essentiellement.

Puisque Dieu est l'être subsistant par soi, et que, comme tel, il est nécessairement un, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs, tout autre être en a reçu, par emprunt, ce qu'il possède d'être. Voyez, en effet, si les créatures n'ont pas plus ou moins de perfections en raison de leur ressemblance avec l'Être souverainement parfait.

Ce n'était pas sur un autre fondement que Platon disait :

« Il faut affirmer l'unité avant la pluralité ; » et Aristote : « Ce qui est l'être absolu et la vérité par essence est cause « de tout être et de toute vérité. »

2. — La matière première a-t-elle été créée de Dieu?

Saint Augustin s'exprime ainsi : « Vous avez fait deux « choses, Seigneur : l'une est près de vous (l'ange), l'au- « tre près du néant (la matière première). »

Les anciens philosophes, qui n'arrivèrent à la vérité que successivement, et, pour ainsi dire, pas à pas, n'admettaient d'autres êtres que les corps sensibles. Loin de croire que la matière fût créée de Dieu, ils la supposaient incréée, et ils en expliquaient les transformations par des causes particulières, telles que la *Raréfaction* et la *Condensation*, l'*Amitié*, la *Discorde* et l'*Intelligence*.

Quelques-uns, faisant un pas vers la vérité, donnèrent aux transmutations de la matière des causes plus générales. Aristote leur assigna le *Cercle oblique;* Platon, les *Idées*. Ces deux philosophes, cependant, ne concevant point l'être en général, ne considérèrent encore les choses qu'au point de vue de l'individualité et de la qualité. Comme leurs devanciers, ils s'en tinrent aux causes particulières. D'autres s'élevèrent enfin à l'idée de l'être en tant qu'être, et recherchèrent la cause qui a fait que les créatures sont des êtres et non pas seulement tels ou tels êtres, cette chose-ci ou celle-là : il fut dès lors évident que la cause universelle des êtres a produit la matière première.

3. — La cause exemplaire des créatures est-elle hors de Dieu?

L'artisan, qui donne à la matière des formes déterminées, a sous les yeux ou dans l'esprit un modèle qu'il veut reproduire. C'est de la sorte que la détermination de tous les

êtres de la nature remonte à l'intelligence qui en a conçu l'ordre et la distinction. La divine Sagesse renferme ainsi les raisons de tous les êtres, c'est-à-dire leurs idées, formes ou exemplaires; et, quoique ces idées se multiplient dans les choses extérieures, elles ne diffèrent pas en réalité de l'essence divine, dont la ressemblance est diversement communiquée aux créatures. De cette manière, l'exemplaire de tout ce qui existe est non-seulement en Dieu, mais est Dieu même.

Les créatures ne ressemblent pas à Dieu sous le rapport de la nature et de l'espèce, mais elles lui ressemblent en ce qu'elles représentent l'idée conçue dans l'entendement divin : ainsi la maison matérielle ressemble à l'édifice qui existait dans l'esprit de l'architecte.

4. — Dieu est-il la fin de tous les êtres?

« Le Seigneur, dit Salomon, a tout fait pour lui-même. » (Prov., XVI, 4.)

Que les êtres imparfaits, qui sont actifs et passifs tout à la fois, se proposent d'acquérir ce qui leur manque, cela se conçoit. Il n'en est pas ainsi de Dieu, à qui il ne manque absolument rien. Le souverain Être ne peut avoir d'autre dessein, en agissant, que de manifester ses perfections et notamment sa bonté. La créature veut aussi atteindre sa perfection propre, qui consiste dans la similitude de la perfection et de la bonté divine. Voilà comment la divine bonté est la cause finale ou la fin de toute chose.

Tous les êtres, en recherchant ce qui est bon par leur appétit intellectuel, sensitif ou simplement naturel, aspirent vers Dieu comme vers leur fin : car il n'y a de bon et de digne d'être recherché que ce qui participe à la ressemblance de Dieu.

QUESTION 45.

DE QUELLE MANIÈRE LES CRÉATURES PROCÈDENT DE LA CAUSE PREMIÈRE.

Qu'est-ce que créer? — Qui peut créer? — Objet de la création. — Vestiges de la Trinité dans l'univers.

1. — Créer, est-ce faire quelque chose de rien?

Sur ce passage de la Genèse : « Au commencement Dieu « créa le ciel et la terre, » la Glose dit : « Créer, c'est faire « une chose de rien (1). »

On appelle *création* la production de tout un être par la cause universelle, qui est Dieu. Or, de même que l'être particulier qui émane d'une cause particulière n'existe pas avant son émanation, un être qui est produit tout entier par la cause première devient pareillement *être* de *non-être* qu'il était. Et comme le mot *rien* est synonyme de non-être, on doit dire que, créer, c'est faire quelque chose de rien, pour marquer un ordre de succession, dont le point de départ est le néant.

Cette locution *faire de rien* peut encore équivaloir à ne pas faire de quelque chose. Dans ces deux acceptions, elle s'applique à la création et exprime tout à la fois un ordre de succession et la négation de la cause matérielle.

2. — Dieu peut-il créer?

Il est écrit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la « terre. » (Gen. I.) Dieu peut donc créer.

(1) La Glose est attribuée à saint Augustin.

Non-seulement il n'est pas impossible que Dieu fasse quelque chose de rien, mais il est nécessaire de reconnaître que tout a été créé par lui.

Quand l'homme fait une chose d'une autre, celle dont il se sert est antérieure à son action, il ne la produit pas : l'artisan tire ses ouvrages d'objets existants, tels que le bois, la pierre, l'airain, qui sont l'œuvre de la nature et non de son opération. Que dis-je? de la nature! la nature n'en produit que les formes, elle présuppose encore la matière existante. Si Dieu, de même, ne tirait les choses que d'un objet préexistant, comment serait-il l'auteur de tout ce qui existe?

Nous avons prouvé, cependant, que l'univers ne renferme rien qui ne vienne de lui, comme de la cause universelle : il faut donc reconnaître que non-seulement il lui est possible de faire quelque chose de rien, mais que, dans le principe, il a tout créé.

L'axiome : *Rien ne se fait de rien*, n'est applicable qu'à la région inférieure des causes particulières.

3. — La création est-elle quelque chose dans la créature?

La création laisse dans l'être créé une relation qui l'unit au créateur comme au principe de son existence.

La relation de Dieu à la créature est une relation de raison, mais celle de la créature à Dieu est très-réelle, comme nous l'avons dit. (Quest. XXIII. Art. 7.) Prise passivement, la création est, dans la créature, la créature elle-même. Prise activement, elle est une action divine.

4. — La création a-t-elle pour objet spécial les êtres composés et subsistants en eux-mêmes?

La création a pour objet spécial les êtres subsistants, simples ou composés. Car être créé, c'est recevoir l'existence, et on ne dit existant que ce qui subsiste dans son

être, peu importe que ces choses soient simples, comme les esprits, ou composées, comme les substances matérielles.

Les formes, les modalités, les qualités accidentelles, qui font seulement exister leur sujet d'une manière plutôt que d'une autre, n'existant pas en elles-mêmes, sont concréées plutôt que créées; car, selon l'expression du Philosophe, elles sont de l'être et non pas l'être (1).

5. — Dieu seul peut-il créer?

« Ni les bons ni les mauvais anges, répond saint Au- « gustin, ne peuvent créer : combien donc les autres créa- « tures en sont-elles plus incapables encore ! »

Plus un effet est général, plus la cause qu'il réclame doit être universelle, puissante et primordiale. Or, parmi tous les effets possibles, il n'en est pas de plus général que la production de l'existence des êtres. Il faut donc rapporter cet effet à la cause universelle et première, qui est Dieu même; de sorte que créer est l'action propre de la Divinité.

Le Philosophe comprenait cette vérité, car nous lisons dans le livre des *Causes* : « Nulle âme, nulle intelligence « ne saurait donner l'être que par l'opération divine. »

La cause inférieure ne participe à l'action d'une cause supérieure qu'en tant que par une propriété quelconque elle dispose à son effet; car, si elle n'opérait rien d'elle-même, on l'emploierait sans aucun avantage, et l'on n'aurait pas besoin de tel instrument pour produire tel effet. Pourquoi un ouvrier, par exemple, se sert-il d'une hache pour faire un marche-pied? C'est que la hache par son tranchant a la propriété de couper le bois. Or, la création, qui est l'effet propre de Dieu, produit précisément ce qui est avant tout dans les choses créées, savoir l'être même, et comme elle ne se fait pas sur une chose préexistante qui puisse être disposée par une cause instrumentale, aucun être ne

(1) L'article 8e de cette question fera ressortir l'importance de ces vérités.

peut servir d'instrument à la vertu créatrice, de sorte que nulle créature ne saurait créer ni par sa vertu propre, ni comme instrument, ni comme ministre de la Divinité.

6. — Créer est-il le propre d'une personne divine?

« Saint Denis dit que la création est un acte commun à « toute la Divinité, » et cela est vrai.

Créer est proprement causer ou produire l'être des choses. Or, d'après le principe que l'agent produit quelque chose qui lui ressemble, on doit reconnaître la cause par l'effet. Créer convient donc à l'être même de Dieu, qui n'est autre que la nature commune aux trois personnes divines. Cela étant, la création n'est pas le propre d'une seule personne, elle appartient à toute la Trinité.

Quoiqu'il en soit, les personnes divines ont, dans la création des êtres, un mode de causalité correspondant à la procession; car, ainsi qu'on l'a vu, Dieu est la cause des choses par son intelligence et par sa volonté. Dieu le Père produit les créatures par son *Verbe*, qui est le Fils, et par son *Amour*, qui est le Saint-Esprit. On l'appelle *Créateur* parce qu'il ne tient pas d'un autre le pouvoir de créer; le Fils est nommé *Celui par qui tout a été fait*, parce qu'il a le même pouvoir, qu'il tient du Père; le Saint-Esprit est dit *Souverain Seigneur*, parce qu'il gouverne et vivifie les choses que le Père a créées par le Fils.

7. — Y a-t-il des vestiges de la Trinité dans les créatures?

Les créatures douées d'intelligence et de volonté représentent la Trinité par forme d'image, car elles ont en elles un *verbe* conçu et un *amour* procédant.

Les autres créatures offrent des vestiges de la Trinité en ce que chacune d'elles subsiste en elle-même, présente une forme qui détermine son espèce, et renferme des rapports qui l'unissent à d'autres êtres. Comme existant en elle-même, chaque chose représente le Père; comme ayant une

forme, elle offre le caractère du Fils; comme liée à d'autres, elle est une similitude du Saint-Esprit (1).

8. — Y a-t-il création dans les œuvres de la nature et de l'art?

Saint Augustin observe très-bien qu'il faut distinguer la reproduction, qui est l'œuvre de la nature, de la création elle-même.

Du moment que les œuvres de la nature et de l'art supposent une matière préexistante, elles ne sont pas de véritables créations.

QUESTION 46.

DE LA DURÉE DES CRÉATURES.

Le monde n'est pas éternel. — C'est un article de foi.

1. — Le monde a-t-il toujours existé?

Il est écrit : « Glorifiez-moi, mon Père, de la gloire que « j'ai eue en vous avant que le monde fût. » (Jean, XVII, 8.) Et, ailleurs, la Sagesse dit : « Avant que le Seigneur créât aucune chose, j'existais. » (Prov., VIII, 22.) La Révélation, comme on le voit, nous atteste la non-éternité du monde.

(1) « Nous croyons entrevoir dans la nature même une preuve physique de la « Trinité. Elle est l'archétype de l'univers, ou si l'on veut sa divine charpente. « Ne serait-il pas possible que la forme extérieure et matérielle participât de « *l'arche intérieure* qui la soutient, de même que Platon représente les choses « corporelles comme l'ombre des pensées de Dieu? » (Chateaubriand.)

On peut aussi par la raison établir que rien hors Dieu n'est nécessairement éternel. Il n'est pas nécessaire, en effet, que Dieu veuille autre chose que lui-même, et, conséquemment, il n'a pas été dans la nécessité de vouloir l'éternité du monde. En outre, les choses étant comme il veut qu'elles soient, il n'est pas nécessaire qu'à l'avenir le monde existe toujours.

Il suit de là que la raison humaine ne démontrera jamais l'éternité du monde.

Quand on demande pourquoi Dieu a voulu que le monde ne fût pas éternel, nous pouvons demander, à notre tour, pourquoi il aurait voulu qu'il le fût. Un monde qui a commencé manifeste hautement la puissance du Créateur : en serait-il de même d'un monde éternel? Ce qui est éternel a-t-il aussi manifestement une cause que ce qui n'est pas éternel? Laissons donc au premier agent l'exercice de sa libre volonté, et croyons que si, dans sa sagesse, il n'a pas donné l'être au monde de toute éternité, il n'en a que mieux démontré qu'il en est l'auteur. Ne dites pas qu'un monde qui a commencé accuse un changement dans la volonté divine. De toute éternité Dieu a voulu que le monde parût dans le temps, et le monde a paru dans le temps; où est le changement dans la volonté divine?

2. — Est-ce un article de foi que le monde a commencé?

La raison naturelle ne nous démontre pas que l'univers a commencé. — La non-éternité du monde est une vérité que nous devons admettre par la foi, comme le mystère de la sainte Trinité. — Quand nous disons : « *Je crois en* « *Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre,* » nous faisons un acte de foi. ***Moïse*** lui-même n'a pas parlé autrement qu'en homme inspiré de Dieu, quand il a écrit ces mots : « Au commencement Dieu créa le « ciel et la terre. » (Gen., I, 1).

Nous admettons que l'on ne trouve la démonstration de

la non-éternité du monde ni dans le monde même, ni dans sa nature, ni dans la notion de sa cause. Mais la Révélation, suppléant à la raison, nous apprend qu'il n'est pas éternel. Il est à craindre qu'en voulant démontrer témérairement les vérités de la foi par des preuves rationnelles, dont nous n'avons pas besoin, l'on ne donne occasion à la risée des impies, qui s'imagineraient peut-être que nous croyons sur de tels fondements les dogmes révélés.

Parmi les philosophes qui ont cru à l'éternité du monde, les uns ont dit qu'il n'a pas été fait par Dieu : ceux-là, on les réfute victorieusement. D'autres ont soutenu qu'il a été fait par Dieu, mais qu'il est éternel, parce que la création est hors du temps, et ils ont donné cette comparaison : « Si votre pied avait foulé la poussière de toute éternité, « il y aurait imprimé des traces éternelles dont il serait la cause ; c'est « ainsi que le monde a toujours été, de même que son auteur. » Ces phisophes ne se réfutent pas aussi facilement que les premiers. D'autres prétendent que les hommes ont tour à tour habité et délaissé certaines régions du globe, que les arts perdus maintes fois ont pu être découverts de nouveau et perdus ensuite, que d'ailleurs il est absurde de s'appuyer sur des changements particuliers pour démontrer la nouveauté de l'ensemble du monde. Il faut l'avouer, les défenseurs de l'éternité de l'univers font ainsi plusieurs objections qui paraissent insolubles. Aussi, comme on vient de le voir, est-il infiniment plus sage de n'enseigner que par la foi la non-éternité du monde.

3. — La création des choses a-t-elle eu lieu au commencement du temps?

Il est écrit : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la « terre. » (Gen., I, 1.)

Le mot *principe* (*in principio*) a reçu trois interprétations. Les uns l'ont traduit par ces mots : Au commencement du temps. Les autres ont dit : Dieu a créé dans le *principe*, c'est-à-dire dans le Fils, par le Verbe. D'autres : Dieu a créé le ciel *dans le principe*, avant toute chose.

Dans ces trois acceptions, le ciel et la terre ont été créés simultanément avec le temps, et la création s'est faite au commencement du temps.

QUESTION 47.

DE LA DISTINCTION DES CHOSES EN GÉNÉRAL.

Que Dieu est l'auteur de la multiplicité, de la distinction et de l'inégalité des êtres. — Il n'y a qu'un seul monde.

1. — La pluralité et la distinction des choses vient-elle de Dieu ?

Il est écrit : « Dieu sépara la lumière des ténèbres... « les eaux d'avec les eaux. » (Gen., I.) La pluralité et la distinction des choses vient donc de Dieu.

Nous ne dirons pas, avec Démocrite, que la variété des êtres provient du mouvement fortuit de la matière; avec Anaxagore, qu'elle est sortie du sein de la matière d'où un être intelligent a su l'extraire; avec Avicenne, qu'elle doit être attribuée aux agents secondaires : ce serait faire de la perfection de l'univers l'œuvre du sort aveugle. Nous dirons, au contraire, que la distinction et la multiplicité des choses a son principe dans les desseins de Dieu, qui a fait le monde pour manifester sa bonté et en établir la représentation dans les êtres. Une seule créature étant impuissante à retracer suffisamment cette divine bonté, il en a créé plusieurs, de formes diverses, afin que, les unes

suppléant ce qui manque aux autres, l'univers entier reproduisît la bonté suprême mieux que ne l'eût pu faire une seule créature, si parfaite qu'on veuille la supposer.

La perfection, qui est une et simple dans le souverain Être, est multiple et divisée dans les créatures. — La pluralité des choses correspond à la pluralité des idées divines qui en sont les exemplaires.

2. — L'inégalité des choses vient-elle de Dieu ?

La Sagesse divine, qui a ordonné la distinction des êtres, a établi pareillement leur inégalité, pour la perfection du monde. — Croit-on que l'univers serait dans des conditions meilleures si tous les êtres avaient le même degré de bonté ? — Est-ce que la perfection de l'animal ne serait pas détruite si tous ses membres avaient la dignité de l'œil ? — Dieu a fait un monde excellent dans son ensemble, mais les créatures, bonnes en elles-mêmes, pouvaient et devaient être meilleures les unes que les autres. — Voyez un édifice. Pourquoi la toiture diffère-t-elle des fondations ? — Est-ce seulement parce qu'elle est de matière différente ? Non ; l'art lui-même exige une telle diversité, pour la perfection de l'œuvre : c'est au point que l'architecte voudrait créer pour elle une matière différente, si la nature la lui refusait.

Indépendamment donc du mérite des êtres, la diversité devait, pour la perfection de l'univers, exister au sein de la nature (1).

(1) « Voudriez-vous que dans le monde matériel tout fût également beau ; que, « dans les trois règnes de la nature, tous les êtres dont ils se composent fussent « uniformes, que tous les rochers fussent de marbre, tous les animaux des lions, « tous les éléments du feu ? Alors, que deviendrait cette admirable variété, « un des plus beaux ornements de l'univers, dans laquelle éclatent d'une manière « si vive l'intelligence, la puissance, l'inépuisable fécondité de son auteur ? « Et d'où vient qu'il n'y aurait pas la même diversité dans le monde intellec- « tuel et moral ? » (Frayssinous.)

3. — N'y a-t-il qu'un seul monde?

Saint Jean nous dit : « Le monde a été fait par Dieu. » (Jean, I, 10.) — Cet apôtre met le monde au singulier. Donc le monde est un.

La preuve de l'unité du monde peut se tirer de l'ordre même que Dieu fait régner entre toutes les choses qu'il produit; car tous les êtres qu'il crée, non-seulement il les enchaîne les uns aux autres, mais il les coordonne par rapport à lui-même, de sorte qu'ils forment un ensemble harmonique étroitement uni. Ils appartiennent tous conséquemment à un seul monde. Ceux-là seuls pourraient soutenir le contraire qui attribueraient la création de l'univers au hasard, et non à une cause intelligente qui a tout coordonné avec sagesse : autant vaudrait suivre l'opinion de Démocrite, qui prétendait que ce monde et une infinité d'autres s'étaient formés du concours des atomes.

Cette preuve, que le monde est un, parce que toutes les choses créées sont enchaînées entre elles et par rapport à Dieu, avait frappé Aristote, qui, à la vue de l'unité d'ordre qu'il remarquait dans la création, en concluait l'unité du Dieu qui nous gouverne. Platon, de son côté, prouvait l'unité du monde par l'unité du modèle sur lequel il a été fait (1).

(1) Les astres sont-ils habités? Les opinions sont libres à cet égard. Ce qu'il y a de certain aux yeux de la science, c'est qu'ils ne sont pas habités par des êtres de même espèce que nous.

QUESTION 48.

DE LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL.

Le mal n'est pas une nature, mais il est la corruption de la nature. — Il est dans les choses et il existe dans un bien comme dans son sujet. — Ses effets. — Division du mal en faute et en peine.

1. — Le mal est-il une nature?

Pour définir le mal, il faut se reporter à l'idée du bien; — car les contraires se connaissent par les contraires. La lumière, par exemple, nous sert à définir les ténèbres.

Le bien, nous l'avons reconnu, est tout ce qui est désirable. Or, comme les créatures veulent leur être et la perfection de leur être, le bien consiste dans l'être et la perfection de l'être. En conséquence, le mal n'est pas un être, une substance, une nature. Qu'est-il donc? Il est une certaine absence du bien dans les êtres.

Si l'on veut y regarder de près, le mal est la *privation* du bien que les créatures doivent avoir. Je dis la privation : car l'absence purement négative du bien n'en offre pas le caractère; ou il faudrait dire que les choses qui n'existent pas sont mauvaises. L'homme n'est pas mauvais parce qu'il n'a ni la vitesse du cerf, ni la force du lion. Le mal moral existe dans un certain bien, qui, privé d'un autre bien, à savoir de sa fin légitime, est uni à une fin illégitime. La jouissance des sens, par exemple, est un bien en soi; mais l'intempérant, qui la veut hors de l'ordre exigé par la raison, la prive de sa fin légitime. Il ne se propose pas cette privation, sans doute; — car le mal n'a par lui-même rien qui sollicite les désirs de la volonté; — mais il recherche une satisfaction désordonnée.

2. — Le mal se trouve-t-il dans les choses que Dieu a faites?

De même que la perfection de l'univers exige qu'il y ait des êtres incorruptibles, elle demande aussi qu'il existe des êtres sujets à la corruption qui puissent perdre et qui perdent parfois leur bonté.

L'idée du mal consistant précisément dans cette défaillance de la nature et dans cette privation du bien, il est manifeste que le mal se trouve dans les choses que Dieu a faites, au même titre que la corruptibilité.

La nature, l'homme et Dieu même font toujours ce qu'il y a de meilleur pour l'ensemble de leurs œuvres, mais non ce qu'il y a de meilleur pour chaque partie, si ce n'est en tant que les parties se rapportent au tout. Or, l'ensemble de l'univers veut que certaines créatures puissent s'écarter du bien et s'en écartent en effet avec la permission de Dieu, qui ne s'y oppose pas : d'abord, parce que sa providence conserve les natures sans les détruire ; ensuite, parce qu'il est assez puissant pour tirer le bien du mal. S'il ne souffrait pas quelques maux dans ses ouvrages, il détruirait beaucoup de biens : verrait-on, sans l'injustice et la violence, le zèle des magistrats et la patience des martyrs?

3. — Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet?

« Le mal, a dit saint Augustin, n'existe que dans un « bien. »

La privation du bien constitue le mal, comme la privation de la vue constitue la cécité. Or, le sujet de la privation est l'être même, qui est un bien. Donc le mal a pour sujet un bien, c'est-à-dire un être qu'il prive d'un bien.

Est-ce à dire que le bien soit le mal et que le bon soit mauvais? Non, sans doute ; le mal est l'absence du bien que les êtres devraient avoir.

4. — Le mal détruit-il toutes sortes de bien?

« Le mal, répond saint Augustin, ne peut détruire la « totalité du bien qui lui sert de sujet. »

Il y a trois sortes de bien : l'un est opposé au mal, l'autre lui sert de sujet, le troisième est l'aptitude du sujet à l'action.

Le bien qui est opposé au mal est une qualité que le mal peut détruire complétement; — la cécité détruit la vue, et les ténèbres la lumière.

Le bien qui sert de sujet au mal, l'être lui-même, n'est ni détruit ni diminué par le mal.

L'aptitude de l'être à l'action est diminuée par manière de relâchement, dans le sens que, subjuguée par des forces nombreuses et rebelles, elle cède la place à des dispositions contraires. — Observons, cependant, qu'elle n'est jamais complétement anéantie; car, quelle que soit la puissance des forces qui l'envahissent, elle existe toujours dans son principe, qui est la substance même de l'être.

Mettez, par exemple, une infinité de corps opaques entre l'atmosphère et le soleil, vous diminuerez au delà de toute appréciation la lumière qui nous éclaire; mais tant que l'atmosphère, qui est diaphane de sa nature, aura l'existence, elle conservera la capacité de recevoir la lumière. Eh bien, de même, si vous augmentez le mal indéfiniment, vous diminuez votre aptitude au bien; mais vous ne la détruisez pas radicalement, parce qu'elle tient à la nature même de notre âme.

5. — Le mal est-il bien divisé en peine et en faute?

Oui, pour ce qui est des choses où la volonté intervient, parce que, le bien étant l'objet exclusif de la volonté, le mal, son contraire, existe d'une manière particulière dans les créatures raisonnables, qui ont le libre arbitre.

Il est certain que le mal qui prive un être de sa forme et de son intégrité, nous offre l'idée de peine quand nous réfléchissons que tout ici-bas est soumis à la providence et à la justice divine.

Il est également certain que le mal qui enlève à une

opération volontaire la rectitude qu'elle doit avoir, emporte l'idée de faute; car on devient coupable du moment où l'on s'écarte de la droiture dans les actions dont on est maître.

Voilà comment, dans les choses volontaires, le mal est une peine ou une faute.

6. — La peine est-elle un plus grand mal que la faute?

La faute est évidemment un plus grand mal que la peine, puisque Dieu a établi la peine pour prévenir la faute : le sage choisit toujours un moindre mal pour en éviter un plus grand. D'abord, la faute rend l'homme mauvais, et il n'en est pas ainsi de la peine. « Être puni, « disait très-bien saint Denis, n'est pas un mal; mais « mériter la peine en est un. » Ensuite, Dieu n'est jamais l'auteur de la faute, bien qu'il le soit de la peine. La faute, qui est opposée à l'accomplissement même de sa volonté et à son amour, s'attaque directement au bien incréé, et non pas seulement à la participation qui nous en est faite.

QUESTION 49.

DE LA CAUSE DU MAL.

Le bien est la cause indirecte du mal. — Dieu en est-il la cause? — Il n'est point de souverain mal qui soit la cause de tous les maux.

1. — Le bien peut-il être cause du mal?

Saint Augustin a dit : « Le mal ne provient que d'un « bien. »

Tout mal a nécessairement une cause quelle qu'elle soit; car il est la privation d'un bien que les êtres doivent naturellement avoir, et il ne se peut pas qu'un être soit privé des conditions que sa nature réclame sans qu'il ait été jeté hors de sa voie par une cause.

D'un autre côté, le bien seul peut être cause, parce que, pour être cause, il faut exister. Or, tout ce qui existe est un bien en tant qu'être : donc, selon l'expression de saint Augustin, le mal ne provient que d'un bien.

Le bien est en quelque façon la cause matérielle du mal, comme il en est le sujet. Ce bien, cette cause et ce sujet, c'est la créature raisonnable faisant des actions moralement mauvaises quand elle ne se soumet pas à la règle du devoir.

Au fond, le mal n'a ni cause finale ni cause directe; il a seulement une cause indirecte, qui n'est autre que la volonté agissant d'une manière déréglée.

2. — Le souverain bien, Dieu, est-il la cause du mal?

Il est évident que le mal, si on le considère comme ré-

sultant des défauts d'un agent ou des imperfections d'une action, n'a pas sa cause en Dieu, qui est la perfection même. Mais il n'en est pas ainsi du mal qui consiste dans la destruction ou la punition de certains êtres; — celui-là peut venir de Dieu, non-seulement dans le monde physique, mais encore dans les choses humaines. En effet, Dieu se propose avant tout l'ordre universel, qui exige que certains êtres puissent perdre et perdent quelquefois leur bonté. En assurant le bien de l'ordre universel, il produit accidentellement la destruction des choses. Ainsi, nous lisons dans l'Écriture : « C'est le Seigneur qui ôte et donne la vie. » (I Rois, II, 6.) De plus, l'ordre universel renferme l'ordre de la justice, qui demande la punition des pécheurs, et, sous ce nouveau rapport, Dieu est l'auteur des maux qui punissent le péché, mais non du péché même; il est l'auteur de la peine et non de la faute.

Ce qu'il y a d'être et d'actualité dans une action mauvaise vient de Dieu; mais ce qu'il y a de défectueux vient de la créature. C'est ainsi que le mouvement dans le boiteux vient de la force motrice, et la claudication du défaut de sa jambe (1).

3. — Y a-t-il un mal souverain qui soit la cause de tous les maux?

Il n'existe pas de premier principe du mal, comme il existe un premier principe du bien, car le premier principe de tous les biens est bon par son essence, et rien ne saurait être mauvais de cette manière. Nous en savons maintenant la raison : tout être est bon en tant qu'être, et

(1) De cette explication on peut inférer ce que Dieu fait dans les mauvaises actions des créatures. « Il y fait, dit Bossuet, tout le bien et tout l'être qui « s'y trouve; de sorte qu'il y fait même le fond de l'action, puisque le mal « n'étant autre chose que la corruption du bien et de l'être, son fond, est par « conséquent, dans le bien et dans l'être même. »

le mal est dans un bien comme dans son sujet. D'ailleurs, nous l'avons pareillement reconnu, le mal provient d'une cause bonne en elle-même, qui le produit d'une manière indirecte.

Ceux qui ont admis deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, n'arrêtaient leurs regards que sur des effets particuliers. En voyant, par exemple, que certains êtres nuisent à d'autres, ils en concluaient que la nature de ces êtres est mauvaise. Mais en cela ils ne raisonnaient pas mieux que celui qui regarderait le feu comme mauvais de sa nature, parce qu'il a consumé la chaumière d'un pauvre artisan. Il est clair que, pour juger de la bonté des choses, il faut les considérer en elles-mêmes, et surtout au point de vue des rapports qu'elles ont avec l'ordre universel.

DES ANGES

5me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DES ANGES.

Quest.

- **DES ANGES** (V. tab. 4).
  - Substance.
    - En elle-même 50
    - Dans ses rapports avec
      - les corps 51
      - les lieux 52
      - le mouvement 53
  - Intelligence.
    - Faculté de connaître.......................... 54
    - Moyen de connaître 55
    - Objet de la connaissance.
      - Choses immatérielles. 56
      - Choses matérielles.... 57
    - Mode.. 58
  - Volonté....
    - Volonté en elle-même.......................... 59
    - Mouvement de la volonté ou amour............ 60
  - Création....
    - Ordre de la nature 61
    - Ordre de la grâce 62
    - Chute
      - Faute... 63
      - Punition 64

EXPLICATION.

On considérera d'abord la substance des anges en elle-même [50], — et dans ses rapports avec les corps [51], les lieux [52], le mouvement local [53].

Secondement, leur intelligence [54], — leur moyen de connaître [55], — l'objet de leur connaissance [56-57], et le mode [58].

Troisièmement, leur volonté libre [59], — et l'amour naturel électif par lequel ils aiment Dieu [60].

Quatrièmement, leur création, où l'on verra qu'ils ont été créés par Dieu [61], non pas bienheureux, mais heureux [62]. — Leur chute [63]. — Leur punition [64].

Remarque. — Si l'on veut connaître parfaitement les anges, il faut joindre à ce Traité l'étude sur leur puissance et leur opération dans le gouvernement divin. (V. tab. 9. — 2, 106 et suiv.)

QUESTION 50.

DE LA SUBSTANCE DES ANGES.

Nature des anges : sont-ils incorporels? — immatériels? — nombreux? — différents d'espèce? — incorruptibles?

1. — Les anges sont-ils des êtres purement incorporels?

On lit dans les Psaumes de David : « Dieu a fait ses anges des esprits. » (Ps. CIII, 4.) — Il y a donc des créatures incorporelles, et il faut, en effet, qu'il y en ait de telles.

Le but principal que Dieu s'est proposé dans la création du monde, c'est le bien qui consiste dans la ressemblance de son être. Or, la parfaite ressemblance d'un effet avec sa cause n'est atteinte que quand l'effet imite la cause dans la vertu même par laquelle il a été produit : ainsi le froid résulte du froid. Ce principe admis, puisque Dieu produit les êtres par son intelligence et par sa volonté, la perfection de l'univers exige qu'il y ait des créatures intelligentes. Et comme la faculté de comprendre ne saurait être l'acte d'un

corps ni d'aucune vertu corporelle, parce qu'un corps n'existe que dans tel lieu et dans tel temps, il doit nécessairement exister des créatures incorporelles. D'ailleurs, si notre intelligence est au-dessus des sens, ne faut-il pas qu'il y ait des êtres spirituels qu'elle seule peut saisir et connaître ?

2. — Les anges sont-ils composés de matière et de forme?

Avicebron, dans son livre intitulé : *De la Source de Vie*, s'est efforcé de soutenir que les anges sont composés d'une matière et d'une forme (1). — C'est une erreur. Les anges sont tout à la fois incorporels et immatériels. Il est absolument impossible qu'une substance intellectuelle soit matérielle. La raison, c'est que l'opération d'un être est conforme au mode de la substance. Comprendre est un acte immatériel, et, par conséquent, la substance de toute intelligence est pareillement immatérielle.

Il est vrai que notre esprit ne s'élève pas assez haut pour saisir la substance angélique dans sa réalité, et qu'il la perçoit conformément à sa nature comme si elle était composée; mais c'est ainsi qu'il comprend Dieu lui-même, et l'on sait bien que les choses composées et distinctes dans l'idée humaine ne le sont point nécessairement dans la réalité.

(1) « Le Juif Ibn Gébirol, connu chez les Latins sous le nom d'Avicebron, « écrivit en Espagne son traité de *la Source de Vie*, dans lequel il enseigne « que, Dieu excepté, tous les êtres de l'univers, même l'âme, même les esprits « appelés purs, sont composés de matière et de forme, et que l'élément formel « est ce qui les distingue les uns des autres et constitue leur individualité; « tandis qu'au contraire, la matière première qui porte les formes est une et « identique à tous les degrés de la création, depuis la pierre jusqu'à l'être « vivant, depuis la brute jusqu'aux intelligences. » Charles Jourdain (de la Philosophie de saint Thomas d'Aquin).

3. — Les anges sont-ils en grand nombre ?

Il est écrit : « Mille millions le servaient et dix mille « millions étaient devant lui. » (Dan., VII, 10.) « Les « armées célestes, dit saint Denis, sont si considéra- « bles qu'elles excèdent la supputation de tout calcul « humain. »

Le nombre des anges, comparé à celui des créatures matérielles, le dépasse de beaucoup. Plus les êtres sont parfaits, plus est grande la place qu'ils occupent dans l'univers. Or, on peut juger de l'abondance des substances incorporelles par le nombre, comme on juge de celle des corps par la grandeur. Et si nous voyons que les corps célestes, à raison de leur perfection, surpassent incomparablement en grandeur les corps corruptibles, — notre globe est, en effet, peu de chose à côté des sphères célestes, — il est très-raisonnable de penser que les substances immatérielles surpassent, au delà de toute comparaison, le nombre des substances matérielles.

4. — Les anges diffèrent-ils d'espèce ?

Il s'est rencontré des philosophes qui ont prétendu que toutes les substances spirituelles sont de la même espèce.

Cette opinion est insoutenable. Les divers degrés de la nature angélique forment autant d'espèces différentes. En effet, pour être de la même espèce et différer numériquement, il faut qu'il y ait matière et forme dans les choses : car alors elles ont la même forme et diffèrent matériellement; mais c'est ce qui n'a pas lieu dans les anges, puisqu'ils n'ont pas de corps. Ils diffèrent donc d'espèce, suivant les divers degrés de leur nature intellective, par cela même qu'ils se distinguent numériquement les uns des autres.

5. — Les anges sont-ils incorruptibles?

« Les substances intellectuelles, observe saint Denis, « ont une vie indéfectible; elles sont totalement exemptes « de la corruption, de la mort et de la génération. »

Un être ne se corrompt qu'autant que sa forme se sépare de sa matière. Les anges, qui sont immatériels, sont à l'abri de toute corruption par leur nature même.

QUESTION 51.

LES ANGES ET LES CORPS.

Si les anges ont des corps. — S'ils en prennent parfois.

1. — Les anges sont-ils unis à des corps?

Les anges n'ont point de corps qui leur soient naturellement unis. L'essence de la substance intellectuelle ne réclame pas l'union avec un corps. Comprendre n'est pas l'acte d'un corps, ni l'effet d'une vertu corporelle quelconque.

Il peut se faire, il est vrai, qu'une substance intelligente ait besoin d'être unie à un corps, et telle est l'âme humaine; mais celle-ci est imparfaite dans le genre des intelligences, et, dès qu'on trouve, dans un genre quelconque, des êtres imparfaits, il y a nécessairement dans ce même genre quelque chose de parfait. Cela seul suffit pour démontrer qu'il se rencontre dans la nature intellectuelle des substances parfaites qui n'ont pas de corps, parce qu'elles n'ont nul besoin d'acquérir leurs connaissances par le

moyen des choses sensibles : ce sont celles-là qui portent le nom d'anges.

2. — Les anges prennent-ils des corps?

Il n'est pas impossible que les anges prennent des corps. Abraham en vit trois sous une forme humaine. Était-ce de la part du saint Patriarche une vision imaginaire? Non; ces anges furent vus, non-seulement par lui, mais par toute sa famille, par Loth et par les habitants de Sodome. L'ange qui apparut à Tobie était vu pareillement de tout le monde, comme on voit un objet corporel qui est devant soi. Donc, puisque les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'ont pas non plus de corps qui leur soient naturellement unis, nous devons conclure qu'ils en prennent quelquefois, non par besoin, mais dans le but de nous faire pressentir la société intellectuelle que nous formerons un jour avec eux.

On sait aussi qu'autrefois leurs apparitions figuraient l'incarnation du *Verbe*. Les corps qu'ils prennent ne leur sont unis ni comme la matière est unie à la forme, ni comme elle l'est à un simple moteur; mais ils sont tels qu'ils représentent le moteur qui les a pris : c'est-à dire que, par la vertu divine, les anges se forment des corps propres à représenter sensiblement leurs propriétés intelligibles. A cet effet, ils condensent l'air, autant qu'il est nécessaire pour lui donner la forme d'un corps.

4. — Les anges exercent-ils réellement les fonctions vitales dans les corps qu'ils se sont ainsi façonnés?

Ces corps, qui ne vivent pas, sont incapables de se prêter aux fonctions réelles de la vie (1). Mais, par leur

(1) L'ange Raphaël dit, en effet, à Tobie : « Lorsque j'étais avec vous, il vous « paraissait que je buvais et que je mangeais ; mais je me nourris d'une viande « invisible et je me sers d'un breuvage qui ne peut être vu des hommes. » (Tob., XII.)

moyen, les anges font les actes communs aux êtres animés et inanimés, tels que parler, marcher. Les bons anges ne blessent certainement pas la vérité quand ils se montrent ce qu'ils ne sont pas, des hommes vivants; car ils ne prennent ces formes que pour désigner leurs propriétés et leurs actions spirituelles par les propriétés et les actions des hommes.

QUESTION 52.

LES ANGES ET LES LIEUX.

Si les anges peuvent être en plusieurs lieux.

1. — Les anges occupent-ils un lieu?

L'ange est dans un lieu, mais non pas à la manière des corps qui remplissent un espace par leurs dimensions; il y est par l'application de sa puissance, c'est-à-dire par la vertu qu'il y exerce. Les anges, en un mot, ne sont dans un lieu corporel que par le contact de leur vertu : il ne faut dire ni qu'ils sont mesurés par les lieux, ni qu'ils occupent une place dans un continu.

L'ange contient plutôt un lieu qu'il n'en est contenu. Il est dans un lieu à peu près comme l'âme est dans le corps (1).

(1) La substance immatérielle qui agit par sa vertu sur une chose corporelle contient celle-ci sans être contenue par elle.

2. — Un ange peut-il être dans plusieurs lieux à la fois?

La vertu de l'ange étant finie, elle ne s'étend pas à tout, et dès lors elle est limitée à quelque chose de déterminé. Or, puisque l'ange n'est dans un lieu que par l'application de sa vertu, il n'est ni partout, ni dans plusieurs lieux, mais dans un seul. Il n'est pas nécessaire, toutefois, de lui déterminer un lieu indivisible, comme s'il était lui-même un point qui a toujours une situation. Le lieu qu'il occupe est divisible ou indivisible, grand ou petit, suivant l'application volontaire qu'il fait de sa vertu à un corps ou à un lieu plus ou moins étendu : l'objet sur lequel il déploie sa vertu lui correspond comme un seul lieu.

3. — Plusieurs anges peuvent-ils être à la fois dans le même lieu?

De même qu'il n'y a pas deux âmes dans le même corps, il n'y a pas deux anges dans le même lieu.

En examinant les divers genres de causes, on trouve qu'il y en a toujours une qui sert de cause prochaine à l'effet produit. L'ange qui est dans un lieu par l'application de sa vertu, le remplit et l'embrasse immédiatement; aussi un seul y suffit-il. S'il y en a plusieurs, c'est qu'ils n'ont pas avec ce lieu les mêmes rapports de causalité.

QUESTION 55.

DU MOUVEMENT LOCAL DES ANGES.

Comment les anges se meuvent.

1. — Les anges peuvent-ils se mouvoir d'un lieu à un autre?

Si les âmes bienheureuses se meuvent, les anges se meuvent aussi. Or, c'est un article de foi que l'âme de Jésus-Christ descendit aux enfers. Les anges bienheureux peuvent donc se mouvoir localement. Mais n'allons pas croire qu'ils se meuvent d'un mouvement semblable à celui des corps, qui sont contenus et mesurés par les lieux où ils sont. N'étant ni mesurés ni contenus par les lieux, mais contenant plutôt les lieux où ils sont, ils ne subissent pas les lois du mouvement corporel et ne reçoivent point la continuité de leurs mouvements de l'espace parcouru. Comme ils ne sont dans les lieux que par leur vertu ou le contact de leur action, leur mouvement se compose simplement des divers effets qu'ils exercent sur les lieux. Il en résulte que leur mouvement est continu ou discontinu, puisqu'ils peuvent, à leur gré, quitter les divers points d'un lieu successivement, ou bien les quitter simultanément, pour appliquer immédiatement leur activité à un autre lieu.

2. — Pour aller d'un lieu à un autre, les anges passent-ils par les lieux intermédiaires?

Puisque, dans leur mouvement local, ils ne sont pas

soumis aux mêmes lois que les corps, rien ne les empêche de s'affranchir du mouvement corporel. Il dépend conséquemment d'eux de passer par les lieux intermédiaires ou de n'y point passer. C'est pourquoi, s'ils exercent une action continuelle, ou, en d'autres termes, si leur mouvement est continu, ils passent par tous les milieux; mais si leur action n'est pas telle, ils n'y passent point nécessairement.

Quelle impossibilité voit-on à ce que l'ange agisse, à son gré, sur l'orient et ensuite sur l'occident, sans agir sur les lieux intermédiaires?

3. — Le mouvement des anges a-t-il lieu dans le temps?

Partout où il y a priorité et postériorité, le mouvement s'opère dans le temps. On ne peut pas dire que les anges sont dans un lieu pendant un temps et qu'au dernier instant ils sont ailleurs : il faut nécessairement admettre qu'ils sont dans le lieu précédent pendant un dernier instant. Or, où se trouvent deux instants successifs, le temps existe.

Les anges se meuvent dans un temps continu quand leur mouvement est continu, et dans un temps non continu dès que leur mouvement est discontinu. Mais, dans ces deux cas, le temps qui les concerne n'est pas celui qui mesure le mouvement du ciel et des corps; car ils sont au-dessus du temps qui sert de mesure à la durée des choses corporelles. La succession de leurs propres actes, voilà ce qui, pour eux, multiplie les instants.

QUESTION 54.

DE LA CONNAISSANCE DES ANGES.

La connaissance des anges n'est ni leur substance, ni leur être, ni leur essence. Leur intelligence est actuelle; leur connaissance, purement intellectuelle.

1. — Il ne faut pas confondre la connaissance des anges avec leur substance ; car dans toutes les créatures l'action diffère de la nature. Il n'y a que Dieu, acte pur, qui soit à la fois sa substance et son action.

2. — L'opération intellectuelle des anges n'est pas non plus leur être.

L'être d'un agent existe au dedans de lui-même, au lieu que son action intellectuelle pénètre au dehors. Il n'y a que l'être de Dieu qui soit sa connaissance.

3. — La puissance intellectuelle des anges diffère elle-même de leur essence.

Trois choses en eux sont distinctes : la substance, la faculté et l'opération. Que si on les appelle des *esprits*, des *intelligences*, c'est que leur connaissance est purement intellectuelle, tandis que celle de l'homme est partie intellectuelle et partie sensitive.

4. — Les anges ont-ils, comme l'homme, un intellect agent et un intellect potentiel?

Non; la science qui existe naturellement dans leur en-

tendement est loin d'être acquise comme la nôtre. Leur intelligence n'est jamais à l'état potentiel par rapport aux vérités naturellement comprises dans sa sphère ; elle connaît actuellement tout ce qu'il lui est donné de percevoir : car son objet premier, ce sont les choses intelligibles par elles-mêmes.

Si donc il y a dans l'ange un intellect agent et un intellect potentiel, ce n'est ni comme en nous, ni dans le même sens. On abuserait des termes si on leur donnait ce double intellect (1).

5. — Les anges n'ont-ils que la connaissance intellectuelle ?

« L'homme, observe saint Grégoire, possède la sensi-
« bilité, qui lui est commune avec les animaux, et l'in-
« telligence, qui lui est commune avec la nature angé-
« lique. »

Quelles autres facultés que l'intelligence et la volonté peuvent se trouver dans des substances spirituelles qui ne sont pas naturellement unies à des corps ?

Il convenait, pour l'ordre de l'univers, que les créatures intelligentes les plus élevées fussent purement intellectuelles, et non pas seulement en partie, comme notre âme : c'est là une prérogative qui explique et justifie les noms d'*intelligences* et d'*esprits* que nous donnons aux anges.

On peut leur attribuer, par analogie, l'expérience, l'imagination et la mémoire ; mais il est certain qu'ils ne doivent leurs connaissances, ni à des organes qu'ils n'ont point, ni à une âme sensitive, dont ils sont exempts.

(1) L'intellect potentiel, patient, possible, est le même que la faculté de comprendre à l'état simple de puissance.

QUESTION 55.

PAR QUEL MOYEN LES ANGES CONNAISSENT.

Que les anges connaissent par certaines espèces ou images intelligibles qu'ils reçoivent de Dieu.

1. — Les anges connaissent-ils tout par leur substance?

Les anges ne connaissent pas tout par leur propre substance ; car il faudrait que leur essence renfermât toutes choses en soi, ce qui est le privilége exclusif de l'essence divine. Disons plutôt, avec saint Denis, qu'ils sont éclairés par les raisons des choses; c'est-à-dire que, restreinte à tel genre et à telle espèce en particulier, leur essence, qui ne comprend pas toutes choses en soi parce qu'elle n'est pas infinie, a besoin de certaines espèces ou images intelligibles, d'où elle tire sa perfection. De cette sorte, l'ange connaît les choses par certaines espèces ou idées, et non pas seulement par sa propre substance, qui ne lui en donne qu'une notion générale.

2. — Ces espèces ou images sont-elles reçues des choses elles-mêmes?

Non ; Dieu, en qui elles préexistent, les a produites dans l'entendement des anges au moment de leur création : elles sont innées dans la nature angélique, qui, par une gratification divine, a naturellement toutes les espèces intelligibles propres à lui faire comprendre tout ce qu'elle peut naturellement connaître.

Les anges n'ont pas besoin d'aller chercher les images représentatives dans les corps, puisqu'ils les possèdent naturellement par un don de Dieu.

3. — Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus générales que les anges inférieurs ?

Ne manquons pas de faire observer que les anges supérieurs connaissent les choses par des espèces intelligibles plus générales que les anges inférieurs. Nous avons en nous-mêmes une preuve de cette vérité. Il y a des hommes qui comprennent plus facilement que d'autres. D'où leur vient cette supériorité, sinon de ce que leur entendement saisit un plus grand nombre d'objets par une seule idée ? Il est très-certain que la supériorité des intelligences existe en raison de ce qu'elles se rapprochent davantage de Dieu, qui voit tout dans l'unité de sa propre essence. Si donc les êtres que Dieu connaît par un seul moyen, les intelligences inférieures les connaissent par plusieurs, il faut que plus un ange est supérieur, plus il puisse connaître par un petit nombre d'espèces l'universalité des choses; il a reçu, conséquemment, des formes intelligibles plus générales pour embrasser un plus grand nombre d'objets.

QUESTION 56.

COMMENT L'ANGE CONNAÎT LES CHOSES IMMATÉRIELLES.

Que l'ange se connaît. — Qu'il connaît les autres anges. — Comment il connaît Dieu.

1. — Les anges se connaissent-ils eux-mêmes ?

« L'ange, répond saint Augustin, se connaît par sa substance. »

Pour connaître un objet, il suffit que son espèce ou image soit présente actuellement dans l'intelligence. Qu'importe que la substance soit inhérente à l'intelligence elle-même, ou qu'elle subsiste en dehors d'elle?

L'ange, qui est une substance, une forme intelligible, peut donc se connaître par sa substance.

2. — Les anges se connaissent-ils les uns les autres?

Ils se connaissent par les espèces innées qui représentent tous les êtres dans leur intelligence; car, dès l'origine, ils ont reçu les types de tous les êtres spirituels ou matériels qui ont été créés, de telle sorte qu'ils connaissent toutes les choses par ces espèces mêmes. Si, aujourd'hui, il plaisait à Dieu de créer un nouvel être, à l'instant même ils recevraient une espèce intelligible qui serait la représentation de ce nouveau venu.

3. — Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles ?

L'Apôtre a dit des païens : « Ils ont connu ce qui se peut

« découvrir de Dieu. » (Rom., I.) Pourquoi les anges, dont l'intelligence est plus élevée que celle des hommes, ne connaîtraient-ils pas Dieu par leurs facultés naturelles, lorsque cette connaissance n'a pas même été refusée aux païens?

Les anges ont donc quelque connaissance de Dieu par leurs lumières naturelles. — Mais quelle est cette connaissance?

Ils ne le connaissent pas naturellement par l'essence divine elle-même. Aucune créature ne peut naturellement le percevoir de cette manière. Ils en ont la connaissance par la présence de son image ou de sa similitude qui est dans leur intelligence, comme l'œil voit la pierre par l'image qui la représente; de sorte que c'est par leur propre essence qu'ils le connaissent. Cela ne veut pas dire qu'ils voient dans leur être l'essence de Dieu : aucune image créée ne suffit pour la représenter; mais, au lieu que nous connaissons Dieu par son image qui se reflète dans la création, où nous le voyons comme dans un miroir, la nature angélique est pour les anges ce miroir même qui leur offre l'image de Dieu (1).

(1) Saint Thomas ne parle ici que de la connaissance naturelle des anges. Si tous pouvaient naturellement voir l'essence divine, les démons, qui ont conservé leurs facultés naturelles, jouiraient de la béatitude. Pour la connaissance surnaturelle, Dieu la donne à qui il veut et quand il veut. Les bons anges en ont joui après leur épreuve.

QUESTION 57.

COMMENT LES ANGES CONNAISSENT LES CHOSES MATÉRIELLES.

Connaissent-ils les choses matérielles, individuelles, futures, — les pensées humaines, — les mystères de la grâce?

1. — Les anges connaissent-ils les choses matérielles? Une puissance supérieure peut sans doute ce que peut la puissance inférieure : or, l'intelligence humaine connaît les choses matérielles; donc les esprits angéliques, qui nous sont supérieurs, les connaissent encore mieux. — Mais comment les connaissent-ils?

Les espèces intelligibles, qui découlent de Dieu, en qui tout préexiste suréminemment et d'une manière conforme à sa simplicité, font en quelque sorte préexister tous les êtres dans leur intelligence : ils connaissent donc, par ces espèces, les choses matérielles, comme Dieu les connaît par son essence; ou plutôt ils les connaissent par des espèces intelligibles qui sont gravées dans leur nature, de même que nous les connaissons nous-mêmes par des espèces rendues intelligibles au moyen de l'abstraction.

2. — Les anges connaissent-ils les choses individuelles? Nul ne peut garder ce qu'il ne connaît pas. Or, selon le Psalmiste, «Dieu a commandé à ses anges de nous garder « dans toutes nos voies. » (Ps. XCI, 4.) Les anges connaissent donc les choses individuelles.

La foi catholique enseigne qu'ils administrent le monde

d'ici-bas. « Ils sont tous chargés d'un ministère, » écrivait l'Apôtre aux Hébreux. (Hébr., I, 14.) Or, s'ils n'avaient pas la connaissance des choses particulières, comment pourraient-ils régler et gouverner les affaires de la terre ? De là ces paroles de l'Ecclésiaste : « Ne dites point devant votre « ange : Il n'y a pas de Providence. » (Eccl., V, 5.)

Mais comment les anges connaissent-ils les individus ? Dieu a produit dans leur esprit les espèces intelligibles de tout ce qu'il a créé. Or, de même qu'il est lui-même la cause et la similitude de toutes les choses par son essence et qu'il les connaît toutes par elle, les anges les connaissent par les espèces qu'il a imprimées en eux. Ces espèces sont comme des représentations multiples de la divine essence, qui est une et simple.

3. — Les anges connaissent-ils les choses futures ?

Les événements futurs peuvent être connus de deux manières : *premièrement*, dans leur cause ; *secondement*, par eux-mêmes.

Les événements futurs, disons-nous, peuvent être connus dans leur cause. Ceux qui en proviennent nécessairement sont prédits, à l'avance, de science certaine : nous savons, par exemple, que le soleil se lèvera demain. Ceux qui en proviennent ordinairement, mais non pas toujours, on les connaît seulement par conjecture, comme le médecin prévoit la guérison de son malade. Les anges, qui ont, comme nous, ce dernier moyen de connaître l'avenir, nous surpassent en cela, parce qu'ils ont une connaissance plus claire et plus générale des causes : plus un médecin est éclairé, plus il voit les causes, et mieux aussi il pronostique sûrement les phases diverses d'une maladie. Pour ce qui est des événements

qui sortent rarement de leurs causes, personne ne les connaît d'avance : telles sont les choses fortuites et contingentes.

En second lieu, les choses futures peuvent être connues en elles-mêmes. Mais il n'y a que Dieu qui ait cette connaissance : lui seul les saisit immédiatement dans l'avenir, parce que lui seul voit tout dans son éternité, qui, par sa simplicité même, correspond à tous les temps et les enferme. D'un seul de ses regards il embrasse comme présent tout ce qui se fait dans les siècles, et voit les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : ni l'ange, ni l'homme n'ont ce pouvoir.

4. — Les anges connaissent-ils les pensées des cœurs? De même que le médecin aperçoit dans le battement du pouls certaines affections morales, les anges connaissent nos pensées par les signes qui les révèlent, et avec une pénétration incomparablement supérieure à la nôtre ; car ils savent saisir les modifications intimes que les corps subissent, pour découvrir ce qui est au fond des âmes. Mais il est réservé à Dieu seul de connaître les pensées en tant qu'elles sont dans l'intelligence, et les affections en tant qu'elles restent dans la volonté. Aussi saint Paul nous assure-t-il que « personne ne sait ce qui est dans l'homme, « sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. » (I Cor., II, 11.) C'est pourquoi, les choses qui ne dépendent que de la volonté ou qui n'existent que dans l'intelligence ne sont connues que de Dieu. La raison en est que la volonté de la créature raisonnable ne relève que du souverain Être, qui seul peut agir immédiatement sur elle. Il en est de même de l'intelligence. Ces facultés ne sont soumises ni au corps, ni à l'imagination, ni à l'appétit sensitif; elles

se servent de diverses manières, au contraire, de ces facultés subalternes.

5. — Les mystères de la grâce sont-ils connus des anges?

Les anges ont une double connaissance : la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. Ils ne connaissent pas par leurs lumières naturelles les mystères de la grâce, qui dépendent seulement de la volonté de Dieu; car, ne pouvant pénétrer, comme nous l'avons vu, les pensées libres d'un autre être, ils peuvent encore moins découvrir les choses qui relèvent uniquement de la volonté divine. C'est là le raisonnement que fait saint Paul : « Qui des hommes sait, dit-il, ce qui est « de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en « lui? De même ce qui est de Dieu, nul ne le sait, que « l'esprit de Dieu. » (I Cor., II, 11.)

Mais les anges ont une autre connaissance qui les rend bienheureux, et par laquelle ils voient le Verbe et les choses dans le Verbe. Au moyen de celle-là, ils connaissent les mystères de la grâce; je ne dis pas tous les mystères, mais ceux qu'il a plu à Dieu de leur révéler, selon cette parole : « Dieu nous a révélé ces mystères par son esprit. » (I Cor., II, 10.) Ce qui a lieu de telle façon que les anges supérieurs, qui contemplent avec plus de pénétration la divine Sagesse, connaissent, par cela même, des mystères plus hauts et plus nombreux, qu'ils révèlent aux anges inférieurs, en les illuminant. Quelques mystères ont été connus d'eux dès le principe. D'autres leur ont été révélés plus tard, suivant le temps marqué pour l'exercice de leurs fonctions; car, « Serviteurs du Christ, « ils sont envoyés, dit l'Apôtre, en faveur de ceux qui doi-

« vent être héritiers du salut. » (Hébr., I.) C'est ainsi que le mystère de l'Incarnation leur fut révélé d'une manière générale dès le commencement de leur béatitude, parce qu'il forme comme le premier objet auquel se rapportent et d'où partent toutes leurs fonctions. Plus tard, ils apprirent d'en-haut ce qui a été révélé aux Prophètes touchant ce grand mystère; ils en ont même connu certaines particularités que les Prophètes ont pu ignorer, comme le dernier des Prophètes a pu avoir des lumières que n'avaient pas les autres.

QUESTION 58.

DU MODE SPÉCIAL DE LA CONNAISSANCE ANGÉLIQUE.

Que les anges connaissent plusieurs choses à la fois, — sans raisonner, — sans se tromper. — Qu'est-ce que la connaissance matutinale et la connaissance vespertinale?

1. — L'entendement des anges est-il parfois en puissance et parfois en acte?

L'intelligence peut être en puissance de deux manières : avant la science, quand elle n'a pas encore trouvé une vérité; après la science, dès qu'elle ne considère pas cette vérité (1).

Les anges, dans le premier sens, ne sont jamais en puissance pour les choses qu'ils connaissent naturellement :

(1) La puissance s'entend ici de la passivité ou capacité de recevoir.

leur capacité de connaître est comblée par leurs espèces innées. Avant d'avoir la science, ils ne peuvent être en puissance que par rapport aux vérités qu'ils connaissent par révélation, semblables aux astres qui attendent leur lumière du soleil. De la seconde manière, l'intelligence angélique peut être en puissance par rapport aux choses qu'elle connaît naturellement, car elle ne les considère pas toujours : il n'y a qu'à l'égard du Verbe, qui fait sa béatitude et qu'elle contemple incessamment, qu'elle n'est jamais en puissance.

2. — L'ange peut-il comprendre beaucoup de choses à la fois ?

Que les anges puissent comprendre beaucoup de choses à la fois, c'est une vérité dont il est facile de se convaincre en considérant que les connaissances qu'ils puisent dans le Verbe leur arrivent par l'image de l'essence divine, c'est-à-dire par une seule espèce intelligible. Nous-mêmes, quand nous serons dans la Gloire, nous embrasserons d'un coup d'œil tous les objets de nos connaissances. Toutefois, pour ce qui est de la connaissance qu'ils tirent des espèces innées dans leur propre nature, quoiqu'ils connaissent à la fois toutes les choses que la même espèce représente, ils ne connaissent que séparément, et les unes après les autres, celles qui ne sont représentées que par plusieurs espèces.

3. — Les anges connaissent-ils d'une manière discursive ?

L'intelligence humaine acquiert sa perfection en discourant, c'est-à-dire en allant du connu à l'inconnu ; mais si, dès qu'elle connaît un principe, elle connaissait en même

temps toutes les conséquences qu'il renferme, elle n'aurait pas besoin de raisonner. Or, c'est précisément ce qui a lieu dans les anges, qui voient sur-le-champ toutes les vérités particulières renfermées dans les idées générales dont ils portent l'empreinte dans leur essence : aussi les appelle-t-on des *créatures intelligentes*, tandis que nous recevons le nom de *créatures raisonnables*, qualificatif qui accuse la faiblesse de notre esprit, puisque si nous avions la plénitude de la lumière intellectuelle comme eux, nous comprendrions immédiatement, à la première vue, toutes les vérités que renferment les principes et toutes les conséquences que la raison en peut déduire.

4. — Les anges connaissent-ils par composition et division des idées?

Doués d'une intelligence parfaite, étant eux-mêmes un miroir pur et limpide, ils discernent du même coup d'œil tous les attributs qui conviennent ou qui répugnent à un sujet, sans avoir besoin d'assembler et de diviser les idées. Sans doute ils n'ignorent pas la composition et la division de nos propositions, pas plus que l'art du syllogisme; mais, pour leur intelligence, le composé est simple; le mobile, immuable; le matériel, immatériel : ainsi se réfléchissent les choses dans leur entendement.

5. — Sont-ils sujets à l'erreur?

Comme notre intelligence ne se trompe point sur la nature simple des choses, et que, si elle est sujette à l'erreur, ce n'est que dans le travail de composition et de division, les anges, qui ne procèdent ni par composition ni par division, ne sont pas conduits à l'erreur directement; mais, la nature des êtres n'indiquant pas les modifications

qu'ils peuvent subir sous l'action de la Divinité, il arrive que les mauvais y tombent pour ce qui a rapport aux faits surnaturels, à l'égard desquels ils nient la puissance de Dieu.

6. — Y a-t-il dans les anges une connaissance matutinale et une connaissance vespertinale?

Par la connaissance matutinale, saint Augustin entend celle qui voit les choses comme elles sont dans le Verbe, principe primordial de tout être; et, par la connaissance vespertinale, il désigne celle qui perçoit les choses telles qu'elles sont dans leur nature propre. L'être des choses, en effet, découle du Verbe, comme d'un certain principe primordial, par une sorte de procession qui vient aboutir et se terminer à l'être que les choses ont dans leur propre nature. Ces deux sortes de connaissance, dont l'une correspond au matin qui est le principe du jour, l'autre au soir qui en est le terme, se trouvent dans les bons anges.

7. — La connaissance matutinale et la connaissance vespertinale n'en forment-elles en réalité qu'une seule?

Il y a une grande différence entre connaître les choses dans le Verbe et les connaître dans leur propre nature; aussi n'est-ce pas sans raison que l'on compare l'une au matin, l'autre au soir. Pour les bons anges, il faut convenir que ces deux sortes de connaissances diffèrent assez peu; car, par la vue du Verbe, ils connaissent tout à la fois et l'être que les choses ont en lui et l'être qu'elles ont en elles-mêmes, de même que Dieu, en voyant son essence, voit ces choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Mais, quand la connaissance vespertinale a pour terme les choses vues en elles-mêmes par les espèces innées qui sont naturelles

aux anges, elle diffère essentiellement de la première. Elle ne lui est pas opposée, sans doute; mais elle lui est très-inférieure.

QUESTION 59.

DE LA VOLONTÉ DES ANGES.

Si les anges ont le libre arbitre.

1. — Les anges ont-ils la volonté?

Il n'est pas douteux que les anges aient la volonté. Tous les êtres inclinent au bien selon leur nature : les uns, comme les plantes, par une inclination purement naturelle qui s'appelle *appétit naturel.* D'autres y tendent avec une certaine connaissance, et leur inclination se nomme *appétit sensitif.* D'autres enfin aspirent au bien universel même avec la connaissance propre à l'intelligence, et non plus seulement sous la direction de quelqu'un ou uniquement par l'attrait d'un bien particulier : leur inclination porte le nom de *volonté.* Puisque les anges connaissent par leur intelligence le bien universel, il est évident qu'ils ont la volonté.

2. — La volonté des anges diffère-t-elle de leur intelligence?

Il ne faut pas confondre la volonté des anges avec leur intelligence.

D'abord l'intelligence connaît le bien et le mal, tandis

que la volonté des bons anges n'a pour objet que le bien : ces deux facultés, chez les anges, diffèrent donc l'une de l'autre.

Ensuite, l'intelligence attire à elle l'objet extérieur ; la volonté se porte, au contraire, vers lui. Or, la faculté qui reçoit en elle les choses extérieures est nécessairement autre que la faculté qui sort en quelque sorte de son être pour se porter vers les objets du dehors. Donc, dans l'ange, ainsi que dans toute créature, la volonté se distingue de l'intelligence.

3. — Les anges ont-ils le libre arbitre?

Le libre arbitre fait la dignité de l'homme : les anges surpassent l'homme en dignité ; donc ils ont le libre arbitre.

Il y a des êtres qui n'ont aucun libre arbitre ; ceux-là agissent sous l'action et l'impulsion des autres, comme la flèche qui est conduite à un but par la main de l'archer. Il en est d'autres qui agissent avec spontanéité, mais non avec liberté : tels sont les animaux irraisonnables. La brebis fuit le loup par un certain jugement qui le lui montre comme nuisible ; mais ce jugement n'est pas libre, il est imposé par la nature. Les êtres doués d'intelligence agissent seuls avec le libre arbitre, car seuls ils connaissent la nature générale du bien, par laquelle ils peuvent juger que telle chose est meilleure que telle autre. Le libre arbitre accompagne l'intelligence : il est, conséquemment, dans les anges plus excellemment que dans les hommes, dont l'intelligence est moins parfaite.

4. — Les anges ont-ils la faculté irascible et la faculté concupiscible?

La faculté irascible et la faculté concupiscible sont dans la partie sensitive de l'âme. Les anges n'ont pas cette partie

de notre nature; ainsi, ils n'ont ni la puissance irascible ni la puissance concupiscible. L'appétit intellectif dont ils jouissent ne peut se diviser en faculté irascible ni en faculté concupiscible : l'appétit sensitif souffre seul cette division. Leur appétit intellectif reste donc indivisé sous le nom de volonté. On n'attribue la colère et la concupiscence aux démons que dans un sens figuré. Les anges n'ont point de passion. La tempérance et la force signifient, dans les bons, la conformité de leur volonté à la loi divine et leur fermeté à exécuter les ordres de Dieu. Tout se fait chez eux par la volonté, et non au moyen de la puissance irascible ou de la puissance concupiscible.

QUESTION 60.

DE L'AMOUR DES ANGES.

Amour naturel. — Amour électif. — Les anges s'aiment-ils eux-mêmes? — Aiment-ils les autres anges? — Aiment-ils Dieu plus qu'eux-mêmes naturellement?

1. — Les anges ont-ils l'amour naturel?

Tous les êtres ont une certaine inclination que l'on appelle appétit naturel ou amour; mais ils possèdent diversement cet amour, selon leur mode d'existence. Pour la nature intelligente, cette inclination naturelle est dans la volonté; pour la nature sensitive, elle est dans les sens; pour la nature privée de connaissance, elle est dans le rapport des

êtres. Puisque les anges ont une nature intelligente, ils ont un amour naturel dans leur volonté même.

2. — Ont-ils l'amour électif?

L'amour du bien qu'un être veut comme sa fin, est l'amour naturel. L'amour dérivant de celui-là, par lequel on veut un bien à cause de la fin, comme moyen d'y parvenir, c'est l'amour électif. De même que la volonté des hommes se porte naturellement vers le bonheur, les anges se portent vers la fin dernière; puis, comme nous, ils se portent vers les biens particuliers, en vue de la fin, par leur amour d'élection. Les objets bons en eux-mêmes sont naturellement aimés par eux, et ceux qui ne sont bons que par leur rapport avec une fin, sont recherchés d'un amour électif. C'est pourquoi ils ont tout à la fois un amour naturel et un amour électif qui en dérive. Plus loin nous parlerons de leurs qualités surnaturelles (q. 62); nous les passons sous silence pour le moment.

3. — L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel et d'un amour électif?

Il n'y a pas d'être qui ne cherche par inclination naturelle ce qui lui est bon. L'ange, comme l'homme, recherche son bien, et c'est ce qui s'appelle s'aimer soi-même. Lorsqu'il désire son bien par l'impulsion de sa nature, il s'aime d'un amour naturel : désire-t-il tel ou tel bien par élection, il s'aime d'un amour électif.

4. — Un ange aime-t-il d'amour naturel un autre ange comme lui-même?

Tous les êtres aiment d'amour naturel ce qui est un avec eux par union de nature, et ils aiment d'une autre manière

ce qui est un avec eux par une autre union. L'homme qui aime son concitoyen d'un amour patriotique, aime son frère d'un amour naturel. Or, ce qui est un avec un être par le genre ou l'espèce est un par union de nature ; aussi tout être aime-t-il naturellement ce qui est un avec lui dans l'espèce, parce qu'il aime son espèce. D'après cela, nous devons dire qu'un ange aime les autres anges d'un amour naturel en tant qu'il est uni avec eux par l'union de nature, mais qu'il ne les aime pas de ce même amour dans les choses qui forment une autre union ou qui constituent une différence quelconque entre lui et eux.

Les mauvais anges aiment naturellement les bons anges en tant qu'ils partagent leur nature ; mais ils les détestent en tant que la justice et l'injustice forment entre eux une différence.

5. — L'ange aime-t-il d'amour naturel Dieu plus que soi?

Les inclinations naturelles des êtres privés de raison nous révèlent les inclinations naturelles des êtres intelligents. Or, dans la nature entière, toutes les choses inclinent vers l'être dont elles dépendent plus que vers elles-mêmes : — la partie s'expose naturellement pour la conservation du tout ; — la main reçoit instinctivement le coup pour préserver le corps ; — le bon citoyen affronte la mort pour sauver son pays. Il est évident que, dans ce qui est pratiqué universellement par les êtres, on doit voir une inclination naturelle propre à chacun d'eux. Dieu, le souverain bien, contenant le bien des êtres particuliers, tels que l'ange et l'homme auxquels il a donné l'être, ceux-ci doivent l'aimer naturellement plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. En effet, si on disait que l'ange et l'homme s'aiment eux-mêmes d'un amour naturel plus que Dieu, il s'ensui-

vrait que l'amour naturel serait un amour dépravé que la charité devrait détruire, au lieu de le perfectionner, ce qui est faux.

En conséquence, les anges, comme tous les êtres, aiment naturellement Dieu plus qu'eux-mêmes. Ils l'aiment d'un amour naturel comme le bien suprême d'où dépend tout bien naturel. Plus loin, nous verrons que les bons l'aiment d'un amour de charité comme le bien qui confère la béatitude.

Si l'on dit que les mauvais anges haïssent Dieu, il faut entendre que, comme tous les êtres, ils l'aiment naturellement plus qu'eux-mêmes en tant qu'il est le souverain bien des créatures, mais qu'ils détestent certains effets divins qui contrarient leur volonté.

QUESTION 61.

DE LA CRÉATION DES ANGES.

Les anges ont été créés par Dieu, — non de toute éternité, — mais avant le monde visible.

1. — Tous les anges ont-ils une cause de leur être?

Tous les anges ont une cause qui leur a donné l'être, et cette cause, c'est Dieu même. Aussi le Psalmiste, après avoir dit : « Anges, louez le Seigneur, » a-t-il ajouté : « Dieu « a dit et tout a été fait. » (Ps. CXXIV, 2, 4.)

De même que tout objet enflammé a participé à l'action du feu, tout ce qui n'a pas l'être par soi a pour cause l'Être qui existe par essence. Dieu seul existe par soi ; tous les

autres êtres existent par participation. En conséquence, les anges ont été créés par Dieu.

Quand l'ont-ils été? Dans l'opinion de saint Augustin, ils sont désignés par Moïse sous les mots *ciel* ou *lumière*. Mais on peut croire aussi que Moïse a omis d'en faire mention, de peur d'exposer un peuple grossier à tomber dans l'idolâtrie, dont il voulait tout particulièrement le détourner.

2. — Les anges sont-ils créés de toute éternité?

Il n'y a que Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui soit éternel. La foi catholique enseigne positivement que Dieu a tiré tous les êtres du néant, qu'il a tout créé dans le principe, et que les êtres n'étaient rien avant leur création. La volonté divine n'étant pas nécessitée à l'égard des anges, ils sont sortis du néant lorsque Dieu l'a voulu.

3. — Ont-ils été créés avant le monde?

Il y a deux sentiments parmi les Docteurs sur ce point.

Il est permis de penser, avec saint Grégoire de Nazianze, que les anges ont été créés avant le monde corporel, et tel est, en effet, le sentiment des Docteurs grecs. Mais l'opinion contraire paraît plus probable, savoir, qu'ils l'ont été simultanément avec les êtres corporels. Il est dit dans la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » (Gen. 1.) Ces paroles seraient-elles vraies, si Dieu eût créé quelque chose auparavant? D'un autre côté, si les anges font partie de l'univers aussi bien que les corps, s'ils entrent dans la constitution d'un seul et même monde où les relations réciproques contribuent au bien et à la perfection de l'ensemble, est-il à croire que Dieu, dont les œuvres sont parfaites, comme nous l'apprend le Deutéronome (Deut., XXXII, 4), les ait créés séparément et à part, avant les autres créatures?

4. — Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

Il paraît convenable que les anges aient été créés dans la plus haute des sphères : appelez-la *ciel empyrée*, *ciel suprême*, *ciel de feu* ou *cieux des cieux*, peu importe. En effet, les corps et les esprits ne formant qu'un seul univers, et les esprits ayant été créés pour être mis en rapport avec le monde matériel, les anges ont dû être créés dans un lieu élevé, d'où ils pussent présider à l'ordre inférieur tout entier. Aussi saint Isidore dit-il que le ciel le plus élevé est celui des anges.

QUESTION 62.

DE LA PERFECTION DES ANGES.

En quel état ont-ils été créés? — Comment et dans quelle mesure ont-ils obtenu la béatitude? — Leur état présent.

1. — Les anges ont-ils été créés bienheureux?

Les anges ont été créés *heureux*, mais non pas *bienheureux*; car ils n'ont pas été affermis dans le bien par leur création : la chute de quelques-uns d'entre eux le prouve suffisamment. La béatitude était la fin de leur création; elle ne leur appartenait pas de droit : aussi ne l'ont-ils pas possédée dès le principe. Ils ne devaient en jouir qu'après l'avoir méritée. Ils eurent, à la vérité, dès le premier instant de leur existence, la perfection de leur nature; mais

ils n'eurent pas la perfection à laquelle ils devaient parvenir par le bon usage de leur libre arbitre. Si, aussitôt qu'ils furent créés, ils possédèrent la connaissance naturelle du Verbe, ils ne reçurent du moins celle qui est l'effet de la gloire, la connaissance matutinale, qu'après avoir obtenu l'éternelle félicité en se tournant vers le souverain bien.

2. — Les anges ont-ils eu besoin de la grâce pour se porter vers Dieu ?

Pour se porter vers Dieu considéré comme objet de leur béatitude, les anges ont eu besoin de la grâce divine ; il n'y a que la grâce qui conduise à la vie éternelle, comme le marque l'Apôtre dans ces paroles : « La grâce de Dieu, « c'est la vie éternelle. » (Rom., VI, 23.) La vision intuitive ou la béatitude, dépassant, en effet, la portée naturelle des intelligences créées, il n'en est aucune dont la volonté puisse l'atteindre sans être aidée par le principe surnaturel que nous appelons la grâce.

3. — Les anges ont-ils été créés dans l'état de grâce ou dans celui de pure nature ?

Il y a controverse sur ce point ; mais le sentiment le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des saints Docteurs est qu'ils ont été créés avec la grâce sanctifiante.

Nous voyons, en effet, que tous les êtres produits par la divine Providence dans le cours des siècles, les arbres, les animaux et les autres créatures matérielles, ont d'abord existé dans leurs raisons séminales. Or, ce que les raisons séminales sont aux effets naturels, la grâce sanctifiante semble l'être à la béatitude suprême : aussi saint Jean

l'appelle-t-il la *semence* de Dieu. Les choses corporelles ayant donc reçu dans leur création les raisons séminales de tous leurs effets naturels, il est vraisemblable que les anges ont reçu primitivement aussi la grâce sanctifiante dont ils ont pu, à leur gré, faire un bon ou un mauvais usage.

4. — Les anges ont-ils mérité leur béatitude?

Tout être parvient à sa fin dernière par l'opération. Or, une opération peut être cause efficiente ou cause méritoire : elle est cause efficiente quand la fin n'est point au-dessus de la vertu qui agit pour l'atteindre ; elle est cause méritoire quand la fin dépasse la vertu qui la poursuit, et alors la fin est accordée comme don. La béatitude dernière dépassant tout à la fois la nature angélique et la nature humaine, les anges, aussi bien que l'homme, ont dû mériter leur béatitude.

Les théologiens qui admettent que les anges ont été créés dans la grâce expliquent sans peine leur mérite, dont ils trouvent le principe dans la vertu divine. Ceux, au contraire, qui prétendent que les anges ont eu la béatitude avant la grâce rencontrent des difficultés insurmontables.

Pour nous, qui sommes de l'avis des premiers, nous disons que les anges ont eu, avant d'être bienheureux, la grâce sanctifiante, par laquelle ils ont mérité la béatitude en s'attachant à Dieu dans la charité.

5. — Les anges ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte méritoire?

Nous répondons affirmativement. Les anges ont joui de la béatitude immédiatement après leur premier acte de charité. En voici la raison. La grâce perfectionne les êtres

conformément à leur nature. Or, telle est la nature angélique qu'elle acquiert sa perfection instantanément et non pas successivement. De même que, dans l'ordre de la nature, les anges sont arrivés immédiatement à leur perfection naturelle; de même, dans l'ordre de la grâce, ils ont dû parvenir à la béatitude immédiatement après l'avoir méritée. Que si l'homme lui-même peut la mériter par un seul acte de charité, les anges, à plus forte raison, l'ont pu eux-mêmes. Il suit de ces principes qu'ils ont été bienheureux dès leur premier acte formé par la charité.

6. — Les anges ont-ils obtenu la grâce et la gloire d'après l'étendue de leurs facultés naturelles?

« Les anges qui, dans l'ordre naturel, ont reçu de leur « Créateur, dit le Maître des *Sentences* (1), une substance plus « parfaite, une intelligence plus vive, plus pénétrante, ont « aussi reçu, dans l'ordre surnaturel, des dons de gloire « plus élevés. »

On peut en apporter deux raisons. La première se prend de Dieu, qui, par sa sagesse, a établi, au moment de la création, différents degrés dans la nature angélique. Quand on voit un ouvrier tailler et polir une pierre avec soin, on juge de suite qu'il la destine à une place d'honneur dans l'édifice qu'il construit : n'est-il pas clair, de même, que Dieu, en conférant à un ange une nature plus excellente, le destinait aux dons les plus riches de la grâce et aux plus vives splendeurs de la gloire? — La seconde raison se trouve dans l'ange même. Celui qui avait le plus de grandeur et de perfection dans sa nature a dû se tourner vers Dieu avec plus de force et d'efficacité : cela se voit aussi dans

(1) Pierre Lombard.

l'homme, à qui la grâce et la gloire sont données en proportion de sa conversion. Il est donc rationnel de dire que plus les anges avaient reçu de perfections naturelles, plus ils ont reçu de grâce et de gloire.

7. — La connaissance et l'amour naturels restent-ils dans les anges bienheureux?

En principe, tant que la nature subsiste, son opération subsiste. Or, la béatitude n'enlève pas la nature, puisqu'elle en est la perfection. Donc elle ne détruit pas la connaissance et l'amour naturels. Cela se conçoit d'autant plus aisément que la nature, comparée à la béatitude, est en quelque sorte l'unité comparée au nombre *deux;* car la béatitude s'ajoute à la nature. Comme donc l'unité est renfermée dans le nombre *deux*, ainsi la nature existe dans la béatitude, et, dès lors, la béatitude en renferme les actes. Qui empêche, en effet, que l'on ne connaisse une chose par deux moyens à la fois, par la connaissance naturelle et par la connaissance glorifiée?

La connaissance naturelle est, pour les anges, la connaissance de Dieu par leur propre essence; la connaissance glorifiée, c'est la connaissance de Dieu par l'essence infinie elle-même.

8. — Les anges bienheureux peuvent-ils pécher maintenant?

Non. La béatitude, c'est la vision de l'essence divine, et l'essence divine est l'essence même du bien. L'ange qui la voit est à son égard comme est l'homme sur la terre relativement à l'idée générale du bien. Nous ne pouvons rien vouloir ni rien faire que dans la vue d'un bien quelconque, ni nous éloigner du bien en tant que bien. L'ange,

dans la béatitude, ne peut ainsi ni rien faire ni rien vouloir que par rapport à Dieu, et dès lors il ne peut pécher.

9. — Les anges bienheureux peuvent-ils encore mériter de nouveaux degrés de béatitude?

On ne mérite que dans la voie de l'épreuve et du combat. Les anges sont au terme de la carrière et non plus dans la voie. Donc ils ne sauraient mériter aucune augmentation de béatitude. En effet, c'est Dieu qui conduit à la béatitude : or, dans tout mouvement, le moteur porte son intention sur un point déterminé où il veut conduire le mobile. Lors donc que la créature raisonnable est parvenue au degré de béatitude déterminé par la prédestination divine, elle ne peut plus s'élever à un point supérieur.

La charité parfaite du ciel n'offre plus l'idée du mérite ; elle présente plutôt celle de la perfection renfermée dans la récompense. Les joies qu'elle procure, par exemple ; celles qui résultent de la conversion des pécheurs par suite du ministère que remplissent les anges, sont un fruit de la béatitude plutôt que du mérite.

QUESTION 63.

DE LA MALICE DES ANGES.

Les anges, dans le principe, ont pu pécher par orgueil et par envie. — Ce que signifie vouloir être semblable à Dieu. — A quel moment le démon est devenu mauvais. — Quel fut le premier ange prévaricateur. — Effet de son péché sur les autres.

1. — Les anges pouvaient-ils pécher?

La volonté divine est seule exempte de pécher, parce que, ne se rapportant pas à une fin plus élevée qu'elle, elle est la règle même de ses actes. Si la main de l'artisan était la règle de l'entaille qu'elle fait, le bois serait toujours bien coupé. Mais si l'entaille doit être appréciée d'après une autre règle, elle pourra être juste ou ne l'être pas, et le bois sera bien ou mal taillé. Or, comme la volonté des créatures n'est droite que par sa conformité à la volonté de Dieu et qu'elle n'est pas sa propre règle à elle-même, toutes les créatures raisonnables sont par leur nature sujettes à pécher, le péché consistant à s'écarter de la rectitude qu'un acte doit avoir. La volonté de l'ange, prise dans sa condition naturelle, a donc pu faillir, comme celle des autres créatures, en ne se conformant pas à la volonté de Dieu, qui est la fin dernière.

Remarquez ces mots *prise dans sa condition naturelle*, car on vient de voir, question précédente, que les anges qui contemplent l'essence divine ne peuvent plus pécher. Ils n'ont pas été créés dans la gloire; ils ont dû la mériter, et c'est alors qu'ils pouvaient pécher. Les mauvais péchèrent en recherchant leur bien propre, sans tenir compte de la volonté de Dieu.

2. — Les anges ne peuvent-ils pécher que par orgueil ou par envie?

« Le démon, dit saint Augustin, n'est ni fornicateur, ni « ivrogne, ni livré à d'autres vices semblables ; mais il est « superbe et envieux. »

Les anges mauvais peuvent être accusés de toutes sortes de péchés, puisqu'ils excitent à tous les vices; mais, au point de vue de l'affection, ils ne peuvent commettre que les péchés propres aux êtres spirituels, qui ne sont affectés que par les biens de l'ordre spirituel. Or, dans l'affection aux biens spirituels, le péché ne se conçoit que par l'insoumission à la règle du supérieur, dont on ne veut pas reconnaître l'autorité; de là l'orgueil.

L'orgueil, voilà donc le premier péché des mauvais anges. L'orgueil enfante l'envie. Ils s'affligèrent bientôt du bien de l'homme, et même de la supériorité de Dieu, qui les fit servir à sa gloire. Maintenant encore ils se réjouissent des péchés qui détruisent notre bonheur.

L'orgueil et l'envie donnent lieu, dans les démons, à beaucoup d'autres vices.

3. — Le démon a-t-il désiré d'être comme Dieu?

L'ange a péché par le désir d'être comme Dieu ; mais cette expression présente deux sens : on peut l'entendre de l'égalité ou de la ressemblance. Croire que le démon a voulu s'égaler à Dieu, ce serait une erreur. Il savait par ses lumières naturelles que la créature ne saurait être égale à Dieu. Ce désir, d'ailleurs, eût été contraire à l'inclination naturelle par laquelle tout être veut sa conservation et non sa transformation en un autre être.

Satan n'a donc pas voulu être l'égal de Dieu ; mais il a désiré être *comme* Dieu, *semblable* à Dieu, ce qui est bien différent. Voici, en effet, le langage que le pro-

phète Isaïe lui fait tenir : « Je monterai au ciel et je serai « semblable au Très-Haut. » (Isaïe, XIV.)

On demandera sans doute si c'est un mal que de désirer d'être semblable à Dieu. Il faut distinguer. Ce désir est un bien dès que l'on veut tenir cette ressemblance de Dieu même, en se renfermant dans les limites légitimes; mais il est un mal quand il est déréglé. Ainsi, par exemple, vouloir s'arroger la puissance de créer, qui dépasse infiniment les facultés de toute créature, ce serait un mal; car la création est le propre de Dieu.

Le démon a voulu être semblable à Dieu, soit que, renonçant à la béatitude surnaturelle qui lui était offerte, il ait choisi pour sa fin dernière ce qu'il pouvait obtenir par ses puissances naturelles; soit que, désirant comme fin dernière la ressemblance avec Dieu au moyen de la béatitude, il ait voulu l'obtenir par les forces de sa nature, sans le secours de la grâce. Ces deux explications disent au fond la même chose : dans l'une et dans l'autre, le démon voulut conquérir sa béatitude finale par les seules forces de sa nature. Il voulut aussi ressembler à Dieu par la domination sur les créatures.

4. — Y a-t-il des démons qui soient naturellement mauvais ?

Les démons ne sont pas mauvais par nature, ils le sont devenus par leur volonté. Rien n'existe sans une tendance quelconque vers le bien. La nature intellectuelle se rapporte au bien universel, qui est l'objet de la volonté; elle veut du moins le percevoir. Ainsi, comme substances intellectuelles, les démons ne sont pas naturellement mauvais.

5. — Dans le principe, le démon était-il bon ?

De ces paroles de la Genèse : « Dieu vit toutes les choses

« qu'il avait faites, et elles étaient bonnes » (Gen., I), on peut inférer qu'au moins pendant un instant le démon a été bon. Voici ce que dit Isaïe, qui l'apostrophe dans la personne du roi de Babylone : « Comment es-tu tombé des « cieux, Lucifer, toi qui brillais le matin? » (Isaïe, XIV, 12.) Ces paroles démontrent que le démon n'a pas été mauvais dès le premier instant de sa création.

6. — A-t-il péché immédiatement après ce premier instant?

Oui, car saint Jean nous dit que « le diable n'est pas de« meuré dans la vérité. » (Jean, VIII, 44.) — « Il y a été « créé, reprend saint Augustin, mais il ne s'y est pas tenu. »

Il y a, toutefois, deux sentiments à ce sujet.

Si l'on admet, avec nous, que le démon a été créé dans la grâce et que, dès le premier instant de son existence, il a fait usage de son libre arbitre, il faut dire qu'il a péché immédiatement après le premier instant de sa création; car les anges parviennent à la béatitude par un seul acte méritoire, et, dans notre hypothèse, tous les anges, créés dans la grâce, auraient mérité et obtenu la béatitude par ce seul acte, s'ils n'y avaient mis obstacle en péchant. Mais si l'on admet, au contraire, que les anges n'ont pas été créés dans la grâce, ou que, dans le premier instant de leur existence, ils n'ont pas pu produire un acte de libre arbitre, rien n'empêche alors de mettre un certain intervalle entre leur création et leur chute.

Le premier instant de l'existence des anges fut la perception de leur être par la connaissance vespertinale; jusque-là tous furent dans le bien. Après ce premier acte, les uns se tournèrent vers le Verbe pour lui rapporter la gloire de leur être; voilà la connaissance matutinale. Les autres, enivrés d'orgueil, restèrent en eux-mêmes et devinrent ténèbres. Telle est l'explication de saint Augustin.

7. — Le plus grand parmi les anges rebelles était-il le premier des anges?

« L'ange qui a péché le premier commandait, dit saint « Grégoire, à toute la milice céleste, et surpassait tous les « autres en lumière. »

Saint Damascène, il est vrai, a pensé que le plus grand de ceux qui ont péché présidait à l'ordre des choses terrestres, et son opinion n'est pas contraire à la foi; mais le sentiment de saint Grégoire, dans lequel on considère ce qui a fait tomber les anges, c'est-à-dire l'orgueil, paraît plus probable. L'orgueil fut, en effet, nous l'avons dit, le premier péché des démons. Par cette raison, nous admettons que l'ange prévaricateur était le premier de tous, sans condamner l'autre opinion, d'autant plus que le chef des anges inférieurs a pu avoir des motifs particuliers de prévarication.

Il ne faut pas objecter que, d'après notre sentiment, Dieu aurait été trompé sur la plus noble de ses créatures. Les desseins de Dieu ne sont trompés ni dans ceux qui font le bien, ni dans ceux qui font le mal. Le Très-Haut a vu d'avance tout ce qui arrive. Le sort des bons et des méchants fait également éclater sa gloire, soit qu'il sauve les uns dans sa bonté, soit qu'il punisse les autres dans sa justice. Que la créature intellectuelle s'écarte de sa fin en péchant, rien en cela ne répugne à sa nature, quelque élevée qu'elle soit, puisque toutes sont ainsi faites qu'elles peuvent, à leur gré, agir en vue de leur fin ou s'en écarter.

8. — Le premier ange, par son péché, a-t-il été la cause de la prévarication des autres?

Il est écrit : « Le dragon entraîna la troisième partie « des étoiles du ciel. » (Apoc., XII, 4.) Cela signifie que le premier ange causa le péché des autres par son exemple, qui fut pour tous une sorte d'exhortation. Un fait qui en

semble la preuve, c'est que tous les démons lui sont soumis maintenant comme à leur chef, ainsi que nous le voyons dans cette parole du Seigneur : « Allez, maudits, au « feu éternel qui a été préparé à Satan et à ses anges. » (Matth., xxv, 41.)

Que les mauvais anges, tout orgueilleux qu'ils étaient, aient pu consentir à se soumettre à l'un d'entre eux plutôt qu'à Dieu, c'est ce que l'on concevra, si on veut considérer que les orgueilleux se soumettent volontiers à un inférieur quand ils espèrent trouver plus de puissance sous sa domination.

9. — Les anges qui péchèrent sont-ils aussi nombreux que ceux qui persévérèrent dans le bien ?

La nature obtient son effet, sinon toujours, du moins la plupart du temps. Or, le péché est contre l'inclination naturelle. Ce qui est contre la nature n'existant que dans le petit nombre, il ne paraît pas que le nombre des anges rebelles ait égalé celui des anges fidèles.

Il est vrai que le mal, selon la remarque du Philosophe, se trouve dans plus d'hommes que le bien, mais c'est par une suite des jouissances sensuelles qui captivent le grand nombre. Or, les anges, dont la nature est purement intellectuelle, n'avaient point cette inclination à combattre. Cette raison ne leur est donc pas applicable.

Les vides que les anges rebelles ont laissés par leur défection, les hommes sont appelés à les remplir. — On regarde comme probable qu'il y a eu des déserteurs dans tous les ordres ; c'est du moins l'opinion de ceux qui admettent que le premier esprit rebelle commandait à toute la milice céleste.

QUESTION 64.

DE LA PUNITION DES MAUVAIS ANGES.

Ses effets sur leur intelligence, — sur leur volonté. — De leurs souffrances. — Du lieu où ils souffrent.

1. — L'intelligence du démon a-t-elle perdu toute connaissance de la vérité?

On connaît la vérité par la lumière naturelle et par la lumière de la grâce.

La lumière naturelle n'a été ni détruite ni affaiblie dans les démons : elle est une suite de la nature même de l'ange, qui est une intelligence, un esprit; ils n'ont rien perdu de ce qui tient à leur nature, grâce à la simplicité de leur substance. « Les mauvais anges, dit saint Denis, « ont conservé intègres les dons naturels qu'ils avaient « reçus. » Il est vrai que leur connaissance matutinale est devenue une connaissance nocturne; mais, à raison de la perfection naturelle de leur intelligence, ils ont encore une connaissance de Dieu plus grande que la nôtre; car s'ils n'ont pas la pureté de la grâce, ils ont l'intégrité de la nature, qui suffit à la connaissance naturelle.

Ils connaissent la vérité de trois manières : d'abord, par la subtilité naturelle de leur intelligence; ensuite, par la révélation des saints anges, avec lesquels ils sont encore en rapport à cause de la similitude de leur nature; enfin, par l'expérience. — Les secrets de Dieu leur sont révélés, autant qu'il est nécessaire, par les bons anges, et par certains effets temporels de la puissance divine.

Le mystère du royaume de Dieu, qui s'est accompli par le Christ, fut connu de quelque façon par tous les anges dès le commencement de leur existence, mais non pas parfaitement ni également. Cette connaissance se perfectionna dans la vision béatifique. Les démons, qui n'y avaient point été admis, ignoraient à peu près complétement le mystère de l'Incarnation pendant que Jésus-Christ était sur la terre. Ils ne le connurent que par des effets temporels qui étaient propres à les faire trembler. « S'ils avaient su, à n'en pouvoir douter, que le Christ « était Fils de Dieu, ils n'auraient pas, à cause des effets de sa Passion, « excité les Juifs à le crucifier. » (I Cor., II, 8.)

2. — La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal?

Nous devons tenir comme dogme de foi catholique que la volonté des démons est obstinée dans le mal, et celle des bons anges confirmée dans le bien.

Quant à la cause de cette obstination, elle est dans la nature même des intelligences supérieures, et non dans la gravité de la faute. La chute a été pour les anges ce que la mort est pour l'homme : après cette vie, les péchés mortels sont irrémissibles et perpétuels.

L'ange, n'allant pas, comme l'homme, d'un point à un autre pour se déterminer, perçoit les choses d'une manière invariable, et l'adhésion qu'il donne est sans retour. Voilà pourquoi les anges qui embrassèrent la justice y furent confirmés, au lieu que ceux qui adhérèrent au mal restèrent obstinés dans le péché.

Le premier péché du démon subsiste dans sa volonté, comme l'homicide subsiste dans la volonté d'un homme qui, après avoir voulu assassiner son ennemi, sans y être parvenu, conserve tout à la fois le regret de n'avoir pas commis cet homicide et le désir de le commettre, s'il le pouvait.

De cette obstination de la volonté des démons dans le mal il suit qu'en faisant même le bien ils ne font pas une bonne action : quand ils disent

la vérité, c'est pour tromper; quand ils confessent la foi, c'est qu'ils y sont forcés par l'évidence. Leurs actes naturels peuvent être bons en soi; mais ils en abusent pour faire le mal.

3. — La douleur est-elle dans les démons?

La crainte, la douleur et la joie, considérées comme passion, ne se rencontrent pas dans les démons; mais, envisagées comme actes purs de la volonté, elles peuvent y exister. Il est même nécessaire de dire que la douleur se trouve en eux comme acte simple de la volonté; car, ainsi comprise, elle n'est autre que la contrariété qu'éprouve la volonté de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Il est clair que les démons voudraient que beaucoup de choses qui existent n'existassent pas, et que plusieurs qui n'existent pas existassent : ils voudraient, par exemple, que les élus fussent damnés. Il faut donc enseigner que la douleur est en eux : d'autant plus que leur peine répugne à leur volonté. Ils sont exclus de la béatitude qu'ils désirent par nature, et leur volonté perverse est comprimée dans beaucoup de choses.

4. — L'air est-il le lieu pénal des démons?

« L'air ténébreux, dit saint Augustin, sert comme de « prison aux démons jusqu'au jour du jugement. »

L'homme est porté à la vertu par les bons anges, et éprouvé par les mauvais. Ceux-ci ont, en conséquence, deux lieux de supplice : l'enfer, pour le châtiment de leur crime; l'air, pour l'épreuve des hommes. Jusqu'au jour du jugement, les bons anges seront envoyés du ciel, et les mauvais de l'enfer : les premiers pour nous aider dans l'œuvre du salut; les autres pour nous tenter. Un grand nombre de démons, cependant, restent dans l'enfer pour le supplice des damnés, et beaucoup de bons anges règnent

dans le ciel avec les âmes qu'ils ont sauvées. Après le jugement dernier, tous les démons seront dans l'enfer avec les réprouvés, et tous les bons anges dans le ciel avec les élus.

Quand les bons anges sortent du ciel pour venir vers nous, leur bonheur n'est pas plus diminué que la dignité épiscopale ne souffre d'atteinte lorsque l'évêque n'est pas sur son trône.

Les démons, dans l'atmosphère, n'éprouvent, de leur côté, aucun adoucissement à leurs maux : ils portent leur enfer avec eux partout où ils vont.

DE

L'ŒUVRE DES SIX JOURS

6me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DE L'ŒUVRE DES SIX JOURS.

				Quest.
DE L'OEUVRE DES SIX JOURS. (V. tab 4.)	Création des corps			65
	Distinction.	L'ordre de la création par rapport à la distinction.		66
		La distinction en elle-même.	Premier jour	67
			Deuxième jour	68
			Troisième jour	69
	Ornement.	Quatrième jour		70
		Cinquième jour		71
		Sixième jour		72
		Septième jour		73
		Les sept jours		74

EXPLICATION.

Ce tableau, comme le précédent, correspond au quatrième. (V. p. 226.)

Il y a, dans l'œuvre des six jours, trois phases qu'il est essentiel de distinguer : la création, la distinction et l'ornement.

L'œuvre de création, qui a précédé les sept jours, nous est marquée dans ce passage de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » [65].

L'œuvre de distinction, qui commence au premier jour et finit au troisième, nous est désignée par ces mots : « Dieu sépara la lumière des ténèbres » [66-.....69].

L'œuvre d'ornement comprend les quatre derniers jours ; elle est annoncée par ces paroles : « Que des luminaires brillent au firmament » [70-.....74].

QUESTION 65.

DE LA CRÉATION DES CORPS.

La créature corporelle vient de Dieu. — Son rôle dans la création. — D'où provient la forme des corps.

1. — La créature corporelle vient-elle de Dieu ?

Il est écrit : « Dieu a fait le ciel, la terre, la mer et tout « ce qu'ils renferment. » (Ps. cxx.) Si diverses que soient les choses corporelles ou spirituelles, elles ont l'être pour point commun, et, sous ce rapport, elles viennent d'une seule et même cause, qui ne peut être que Dieu même.

Quelques hérétiques, voulant prouver que les choses visibles n'ont pas Dieu pour auteur, ont invoqué, à l'appui de leur opinion, cette expression de l'Apôtre : « *Le Dieu de ce siècle* » (II Cor., iv, 4), parole qui s'applique au démon. Mais il est facile de voir que, si l'Apôtre appelle le diable *Dieu de ce siècle*, c'est uniquement à cause de l'empire qu'il exerce sur les hommes qui vivent selon le siècle.

D'autres ont prétendu que les créatures corporelles ne viennent pas de Dieu, parce qu'elles sont mauvaises et nous en détournent : comme si l'on devait juger des choses par l'utilité que l'on en retire ; comme si ce qui est nuisible à l'un n'était pas utile à l'autre, et parfois au même

homme sous un autre rapport; comme si les créatures nous détournaient de Dieu par leur nature, et non par la faute de ceux qui en abusent; comme si, enfin, le pouvoir qu'elles ont de détourner de Dieu ne prouvait pas qu'elles viennent de Dieu même, puisqu'elles ne captivent les insensés qu'en vertu de certains appas qu'elles tiennent de sa bonté.

2. — La créature corporelle a-t-elle pour cause finale la bonté de Dieu?

« Le Seigneur, disent les Proverbes, a tout fait pour sa « gloire. » (Prov., xvi, 4.)

L'univers entier est composé de toutes les créatures, comme un tout est composé de ses différentes parties. Or, quand nous voulons rechercher la fin d'un tout et de ses parties, nous trouvons d'abord que chaque partie est faite pour son acte propre, comme l'œil pour voir; ensuite, que la partie moins noble est faite pour la plus noble, comme les sens pour l'intelligence, les poumons pour le cœur; et enfin, que toutes les parties sont coordonnées pour la perfection du tout. Semblablement, dans les différentes parties de l'univers, chaque créature est faite pour son acte propre, et les créatures moins nobles pour les plus nobles. C'est pourquoi, comme l'homme est créé pour une fin très-élevée qui consiste dans la jouissance de Dieu, toutes les créatures inférieures sont faites pour l'homme. L'univers entier, à son tour, avec toutes ses parties, se rapporte à Dieu comme à sa fin, puisque l'image de la bonté divine y est retracée pour manifester la gloire du Très-Haut. Toutefois, les créatures raisonnables ont Dieu pour fin d'une manière encore plus spéciale, parce qu'elles peuvent s'élever à lui par leurs opérations propres, qui sont la connaissance et l'amour. Cette explication nous montre de quelle manière toutes les choses corporelles ont pour cause finale la bonté de Dieu.

3. — Est-ce par le moyen des anges que Dieu a produit les créatures corporelles?

Plusieurs ont supposé que les créatures procèdent de Dieu par gradation, de telle sorte que, Dieu ayant produit immédiatement la première, celle-ci en a produit une autre, et ainsi de suite jusqu'à la créature corporelle. Cette supposition est inadmissible, puisque, comme nous l'avons dit ailleurs, Dieu seul, qui est la cause première, peut créer. Aussi Moïse, voulant montrer que tous les corps ont été produits, non par les anges, mais immédiatement par Dieu, s'exprimait-il ainsi : « Au commencement, Dieu créa « le ciel et la terre. » (Gen., I.)

4. — Les formes des corps proviennent-elles des anges?

Les formes des corps ne proviennent pas des anges. Ceux-ci sont tout au plus les moteurs qui les font acquérir. Dieu en est la cause première : les êtres composés et corporels sont les agents immédiats qui les tirent de la matière où elles sont en puissance.

Les formes de la matière ne doivent pas être rapportées à des formes spirituelles subsistant par elles-mêmes, comme l'ont prétendu les Platoniciens ; mais elles peuvent être rapportées à des types intelligibles qui existent, soit dans l'intellect angélique dont elles viennent quelquefois par voie d'impulsion, soit dans l'intellect divin qui en a déposé le germe dans les choses créées, où elles passent de la puissance à l'acte par l'effet du mouvement. Dans la première création, elles furent produites immédiatement par Dieu, ainsi que nous le montre Moïse, qui annonce chaque ordre de création par ces paroles : « Dieu dit : Que telle chose soit...... »

QUESTION 66.

DE L'ORDRE DE LA CRÉATION PAR RAPPORT A LA DISTINCTION.

État de la matière au moment de sa création. — S'il y a plusieurs sortes de matière. — Création du ciel — et du temps.

1. — La matière informe a-t-elle précédé la matière formée ?

Saint Augustin a dit que l'état informe de la matière corporelle n'a pas précédé temporairement la matière formée. Saint Basile et les autres Pères pensent le contraire. Mais, par l'état informe, saint Augustin entend l'absence de toute forme, et, à ce point de vue, il est réellement impossible que la matière ait existé sans forme ; autant vaudrait dire qu'elle n'existait pas. Les autres Pères entendent que la matière a existé à l'état informe avant d'être revêtue des ornements et de la beauté qui brillèrent plus tard dans la créature corporelle. On voit que les deux opinions, quoique contraires en apparence, diffèrent peu l'une de l'autre pour le fond.

Dans le principe, il manquait à la terre la beauté de la lumière, du sol et des végétaux ; voilà pourquoi on peut dire qu'elle était à l'état informe.

La Sagesse divine, qui n'avait pas agi de la sorte par impuissance, voulait aller de l'imparfait au parfait. La création, tout informe qu'elle était au début, ne ressemblait point cependant au chaos des Grecs ; car, avant l'œuvre de distinction proprement dite, l'Écriture sainte nous signale une distinction entre le ciel et la terre, une autre entre les formes des choses, puisque le ciel n'était pas la terre ; une troisième dans la situation des éléments, car la terre était sous les eaux.

2. — N'y a-t-il qu'une même matière pour tous les êtres corporels?

Les corps célestes et les corps terrestres n'ont pas la même matière; les premiers sont exempts de la corruption, à laquelle les corps inférieurs sont sujets. Il n'est pas possible qu'un corps naturellement incorruptible ait la même matière qu'un corps corruptible.

3. — Le ciel empyrée a-t-il été créé avec la matière informe?

Dans ces paroles : « Au commencement, Dieu créa le « ciel et la terre » (Gen., I), le mot *ciel*, selon Strabus, signifie l'*empyrée* ou *ciel de feu*, et non pas le firmament que nous voyons. Bède et saint Basile sont du même avis. Le ciel empyrée, selon ces trois auteurs, n'est autre que le séjour des bienheureux, lequel fut immédiatement peuplé par les anges, dont les saints doivent partager la béatitude et la gloire. Ce sentiment n'est pas dénué de fondement; car, puisque la gloire spirituelle a commencé dès l'origine dans les anges, il convenait que la gloire corporelle, qui doit s'appliquer non-seulement au corps humain, mais au renouvellement de tout l'univers, commençât aussi dès le principe, et qu'il y eût un lieu corporel, entièrement lucide, pour recevoir les êtres revêtus d'un corps après la résurrection. Aussi le ciel dont il est question ici se nomme-t-il empyrée, c'est-à-dire ciel de feu, à raison de sa clarté, et non à cause de sa chaleur.

Ordonné par rapport à l'état de la gloire, ce ciel n'a peut-être aucune influence sur les corps inférieurs; mais on peut croire aussi qu'il exerce une certaine action sur eux, bien qu'il soit lui-même immobile.

4. — Le temps a-t-il été créé avec la matière informe?

Les Pères reconnaissent que quatre choses ont fait partie

de la première création : le ciel, les anges, la matière informe et le temps. Saint Augustin n'en admet que deux : l'ange et la matière. Mais, dans le sentiment unanime des autres, l'informité de la matière ayant précédé temporairement sa formation et son ornement, il y eut alors une certaine durée qui ne se conçoit pas sans l'idée du temps.

Le temps, comme la matière elle-même, fut d'abord informe, pour ainsi parler, puis formé et mesuré par le jour et la nuit.

QUESTION 67.

DE LA DISTINCTION ELLE-MÊME OU DE L'OEUVRE DU PREMIER JOUR.

Qu'est-ce que la lumière? — Elle est l'œuvre du premier jour.

1. — Le mot *lumière* s'applique-t-il proprement aux êtres spirituels?

En remontant à la première signification du mot *lumière*, on trouve qu'il désigne ce qui éclaire l'organe de la vue, et qu'il ne se dit que figurément des choses spirituelles. Mais, comme l'usage l'applique à tout ce qui se manifeste à notre esprit, il peut également signifier au propre les êtres spirituels. « Tout ce qui se manifeste, dit saint Paul, « est lumière. » (Éph., v, 13.)

2. — La lumière est-elle un corps?

La lumière n'est pas un corps; et voici pourquoi :

Premièrement, la lumière existe simultanément avec l'air dans le même lieu. Or, deux corps ne sont jamais dans le même lieu en même temps. — *Deuxièmement*, quand la lumière se répand de l'orient à l'occident, l'illumination paraît instantanée sur tous les points : aussitôt, en effet, que le soleil se montre, il éclaire tout l'hémisphère jusqu'à l'extrémité opposée. — *Troisièmement*, si la lumière était un corps, certes il y aurait lieu de demander de quelle matière serait ce corps qui est assez grand pour remplir chaque jour tout notre hémisphère (1).

3. — La lumière est-elle une qualité?

La lumière est une qualité active de la substance du soleil et des autres corps lumineux, comme la chaleur est une qualité active du feu (2).

4. — La création de la lumière est-elle bien placée au premier jour?

L'ordre naturel exigeait que la lumière fût produite la première. D'abord, les jours ne pouvaient pas exister sans elle; en second lieu, elle devait manifester toutes les autres œuvres.

La lumière primitive était la lumière même du soleil, à l'état informe; elle devint ensuite le soleil lui-même avec une puissance spéciale et dé-

(1) La lumière n'est pas un corps pondérable; mais elle est un corps fluide dont la propagation se fait en ligne droite avec la rapidité de 32,000 myriamètres à la seconde. Descartes en fait un fluide répandu dans l'univers et mis en mouvement par l'action du soleil. Newton la fait consister dans une émanation intarissable des rayons solaires. Ce dernier sentiment est plus conforme à celui de saint Thomas, qui la regarde comme une qualité active de cet astre.

(2) Chaque molécule de matière possède une certaine quantité de lumière, de chaleur et d'électricité qui lui est propre. La lumière est partout, quoiqu'elle ne brille pas toujours. Un léger choc, comme le dit Frayssinous, la fait jaillir des veines du caillou; les phénomènes phosphoriques la montrent dans les minéraux et dans les êtres vivants.

terminée pour produire certains effets. C'est pour cela que la distinction du jour et de la nuit est simplement mentionnée au premier jour, tandis qu'au quatrième l'Ecrivain sacré nous parle de la diversité des jours, des temps et des années, à l'occasion des luminaires du firmament. Dans le principe la lumière et les ténèbres se succédaient en vertu d'un mouvement commun à tout le ciel, et c'était de ce mouvement général que résultaient le jour et la nuit. La lumière était dans un hémisphère et l'obscurité dans un autre, ce qui est exprimé par ces mots : « Dieu appela la « lumière jour et les ténèbres nuit. »

Pour saint Augustin, la lumière, dans ce passage de la Genèse, signifie la nature angélique, dont la production n'a pas dû être omise dans la cosmogonie de Moïse. Selon lui, la créature spirituelle, qui est plus noble que la créature corporelle, a dû être formée la première, et sa formation est exprimée par la production de la lumière. Les autres Pères estiment que Moïse a réellement omis la création des anges, et ils expliquent diversement son silence. Les uns disent qu'il prend le commencement de sa narration à l'origine des choses sensibles, et que les anges avaient été créés auparavant. Les autres pensent qu'il craignait de porter les Israélites à l'idolâtrie en leur parlant de substances qu'ils auraient pu prendre pour des dieux.

QUESTION 68.

DE L'ŒUVRE DU SECOND JOUR.

Le firmament. — Les eaux. — S'il n'y a qu'un ciel.

1. — Le firmament a-t-il été fait le second jour?

Il est dit dans la Genèse : « Que le firmament soit fait. » (Gen., I, 6.) Puis l'Historien sacré ajoute : « Et du soir et du « matin se fit le second jour. » Le firmament a donc été fait le second jour.

Il est, dans ces matières, deux principes de haute importance. Il faut, premièrement, croire invariablement à la vérité de l'Écriture sainte. En second lieu, loin de s'attacher exclusivement à l'interprétation qui paraît la meilleure, on doit respecter le sentiment que l'on ne partage pas, de peur d'éloigner les infidèles de la foi, en exposant la sainte Écriture à leurs dérisions. Il est certain que le texte sacré est susceptible de diverses interprétations. Ainsi, par exemple, que veut-il signifier ici par le *firmament?* Parle-t-il du ciel étoilé, ou simplement de la partie atmosphérique où se condensent les nuages? Ce mot, qui par lui-même semble indiquer quelque chose d'épais (firmum), autorise à croire qu'il s'agit de l'atmosphère : toujours est-il certain que le firmament a été formé de quelque manière le second jour.

Dieu donna au firmament, créé le second jour, le nom de ciel, et cependant le ciel a été créé en premier lieu : comment concilier cela?

Saint Jean Chrysostome répond, qu'en disant sommairement : « Au « commencement, Dieu créa le ciel et la terre ; » pour descendre ensuite dans le détail, l'Historien sacré imite le narrateur qui s'exprimerait ainsi : Tel ouvrier a bâti cette maison. Il en a jeté les fondements, il a ensuite construit les murs, et il l'a terminée par le toit. De sorte que, quand Moïse dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la « terre » ; il ne faut pas entendre un autre ciel que celui qui est mentionné au second jour. On peut répondre aussi que le premier ciel n'était pas le même que celui qui fut créé le second jour ; car, le premier peut signifier, soit la nature angélique, comme le croit saint Augustin ; soit le ciel empyrée des élus ; tandis que le firmament, le second ciel, peut s'entendre ou du ciel étoilé ou du ciel atmosphérique.

Il résulte de tout cela que la signification du mot *firmament* n'est pas bien déterminée. On va voir bientôt qu'il en est de même du mot *ciel*.

2. — Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament?

« Dieu, dit la Genèse, sépara les eaux qui étaient au-

« dessus du firmament de celles qui étaient au-dessous. » On voit par là qu'il y a des eaux au-dessus du firmament.

Quelle est la nature de ces eaux? C'est sur quoi on ne s'accorde pas. Il faut, en effet, les définir diversement suivant l'opinion que l'on admet sur la signification du mot *firmament*.

Quelques interprètes ont pensé que les eaux placées au-dessus du firmament sont, non pas fluides, mais solidifiées, à peu près comme la glace; ce qui fait dire à saint Basile qu'elles y sont pour tempérer la chaleur des corps célestes. D'autres prétendent qu'elles sont là à un état élémentaire qui les rend d'une autre nature que les eaux terrestres.

Mais, si le firmament est la partie de l'air où se condensent les nuages, il faut dire nécessairement que les eaux supérieures sont vaporisées, et que ce sont elles qui donnent naissance aux pluies.

3. — Le firmament divise-t-il les eaux des eaux?

Il reste à expliquer comment le firmament peut diviser les eaux d'avec les eaux. Car voici les paroles du texte sacré : « Que le firmament soit au milieu des eaux et qu'il « divise les eaux des eaux. » (Gen., I, 6.)

Il faut savoir que, sous le terme d'*eaux*, Moïse, qui parlait pour le commun des hommes, désignait tout à la fois l'eau, l'air, les vapeurs, la pluie, les nuages, tout ce qui est diaphane en un mot. C'est pourquoi, soit que par le firmament nous entendions le ciel étoilé, soit que nous entendions notre atmosphère, c'est avec raison qu'il est dit que le firmament divise les eaux des eaux, puisque l'eau signifie les corps transparents. Et, en effet, le ciel étoilé divise les corps inférieurs diaphanes des corps supérieurs diaphanes, et l'atmosphère, ici-bas, divise la partie supé-

rieure de l'air d'où viennent les pluies, de la partie inférieure qui est désignée sous le nom même de l'eau (1).

4. — N'y a-t-il qu'un ciel?

Le mot *ciel* a plusieurs acceptions dans l'Écriture. Il désigne tantôt le séjour des bienheureux que nous avons appelé l'empyrée, tantôt la voûte éthérée, tantôt enfin l'atmosphère. Ailleurs il est pris métaphoriquement, et c'est ainsi que l'on appelle *ciel* la sainte Trinité, *cieux* les biens spirituels destinés à récompenser les élus. D'autres fois encore il désigne les différents genres de vision surnaturelle, comme dans le ravissement de saint Paul.

Pour ce qui est du sens propre, on peut dire que la terre est au ciel ce qu'est le centre à la circonférence. Plusieurs cieux sont possibles autour de notre globe, comme autour d'un centre il peut y avoir plusieurs circonférences. On conçoit par là que le Psalmiste a pu s'écrier : « Cieux des « cieux, louez le Seigneur! » (Ps. CXLVIII.)

(1) Il y aurait peut-être une manière toute naturelle d'expliquer le texte qui nous occupe; ce serait de dire que le firmament divise les eaux des eaux par l'action qu'il exerce sur les eaux inférieures dont il attire une partie qu'il sépare de l'autre en la vaporisant dans l'air.

QUESTION 69.

DE L'OEUVRE DU TROISIÈME JOUR.

Rassemblement des Eaux. — Production des Plantes.

1. — Au troisième jour se fit le rassemblement des eaux, et la terre parut.

On ne conçoit rien de plus naturel, ni de mieux fondé en raison, que l'ordre qui a été suivi jusqu'ici dans la création du monde. Le ciel, l'eau et la terre existaient d'abord, mais avec trois privations de forme. Au ciel revenait la privation appelée *ténèbres;* à l'eau, la privation appelée *abîme;* à la terre, la privation appelée *nudité.* Le premier jour, par la production de la lumière, la forme fut donnée au corps le plus élevé, qui est le ciel; le second, elle fut donnée au corps intermédiaire, à l'eau; et le firmament parut au milieu des eaux. Au troisième, la terre reçut la sienne, lorsque l'eau cessa de la couvrir. « L'aride, dit l'Écriture, apparut. »

Pour saint Augustin, qui n'admet ni temps ni durée dans la création, et qui n'y voit qu'un ordre de perfection, les anges furent créés le premier jour sous le nom de lumière; les corps supérieurs, le second, sous le nom de firmament, et, au troisième, les corps inférieurs furent tirés de leur informité.

2. — La production des plantes est-elle avec raison rapportée au troisième jour?

La Genèse, après avoir dit : « La terre produisit une

« herbe verdoyante, etc., » ajoute : « Et du soir au matin « fut fait le troisième jour. » (Gen., I, 11, 12, 13.)

C'est donc avec fondement que la production des plantes est rapportée au troisième jour. — Alors la double informité de la terre fut détruite : la premièrê, lorsque les eaux se rassemblèrent et que la terre elle-même se montra ; la seconde, quand l'herbe verdoyante et les végétaux la couvrirent.

Les plantes furent-elles produites avec toutes leurs espèces au troisième jour, ainsi que le veut la généralité des commentateurs ; ou bien, la terre reçut-elle seulement la vertu de les produire, comme le pense saint Augustin ? On peut soutenir l'un et l'autre sentiment.

QUESTION 70.

DE L'OEUVRE D'ORNEMENT QUI S'ACCOMPLIT LE QUATRIÈME JOUR.

Les Astres. — Leur utilité. — Sont-ils animés ?

1. — Les luminaires ont-ils dû être produits le quatrième jour ?

L'Écriture, récapitulant les œuvres de Dieu, parle en ces termes : « Ainsi furent achevés les cieux, la terre, et « tout ce qui en fait l'ornement. » Dans ces paroles elle embrasse trois sortes d'œuvres : l'œuvre de *création*, qui produisit le ciel et la terre, mais sans forme ; l'œuvre de *distinction*, qui acheva le ciel et la terre quant à l'ordre et à la beauté intrinsèques ; l'œuvre d'*ornement*, qui con-

cerne tout ce qui a quelque mouvement au ciel et sur la terre.

L'œuvre de création comprend le ciel, l'eau et la terre ; elle est exprimée par cette parole : « Au commencement, « Dieu créa le ciel et la terre. »

L'œuvre de distinction fit apparaître ces trois choses, dans l'espace de trois jours. Le premier jour, le ciel fut distingué ; le second, les eaux ; le troisième, la terre.

L'œuvre d'ornement suivit le même ordre. Le premier jour, qui est le quatrième, furent produits les luminaires, pour l'ornement du ciel ; le second jour, qui est le cinquième, les poissons vinrent orner les eaux, et les oiseaux les airs ; le troisième jour, qui est le sixième, on vit les animaux se mouvoir sur la terre pour l'embellir.

Il convenait évidemment que le ciel, qui avait été formé le premier des trois jours consacrés à l'œuvre de distinction, fût décoré le premier des trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement. C'est donc avec raison que les luminaires apparurent le quatrième jour. — Si la production des plantes précéda celle des luminaires, ce fut, dit saint Basile, pour condamner d'avance l'idolâtrie. Moïse voulait montrer aux plus simples esprits que les astres, qui coopèrent par leurs mouvements à la production des plantes, de la même façon que le cultivateur, n'en sont pas la cause suprême.

La substance des astres, qui avait été créée au commencement, revêt ici une forme nouvelle, en recevant une vertu déterminée. La lumière, en effet, fut produite le premier jour selon sa nature générale ; mais, le quatrième, elle donna une vertu particulière aux luminaires pour produire certains effets spéciaux. « La lumière du soleil, auparavant « informe, dit saint Denis, fut formée au quatrième jour. — » Quant à la dimension des deux luminaires qui sont appelés grands, Moïse a parlé d'après leur efficacité, leur vertu et le rapport des sens. — Ces paroles :

« Il les plaça dans le firmament, » signifient qu'il les y plaça pour y demeurer comme l'homme dans le Paradis terrestre, et non pas qu'il les y fixa d'une manière immobile.

2. — La cause de la production des luminaires est-elle bien assignée?

Une créature corporelle est faite, ou pour ses fonctions propres, ou pour une autre créature, ou pour l'univers, ou pour la gloire de Dieu.

Moïse, qui avait pour principale fin d'éloigner le peuple de l'idolâtrie, n'a touché que la seule cause de l'utilité des hommes. Il a, dans ce but, signalé les luminaires : d'abord, comme destinés à éclairer le monde et les ouvrages de l'homme ; de là ces paroles : « Qu'ils luisent dans le firma- « ment et qu'ils éclairent la terre ; » ensuite, comme devant produire la vicissitude des temps, qui bannit les ennuis, entretient la santé, et fait naître les choses nécessaires à la vie : « Qu'ils divisent, dit-il, les temps, les jours et « les années ; » enfin, comme servant à marquer la pluie ou le beau temps qui conviennent à nos différents travaux : « Qu'ils servent de signes. » (Gen., I, 14.)

Mais, dit-on, le soleil et la lune sont des globes supérieurs à la terre : comment donc ont-ils été créés pour l'éclairer? — Ils éclairent la terre, il est vrai ; mais ils l'éclairent pour l'utilité de l'homme qui, par son âme, est plus noble que tous les astres ensemble.

3. — Les luminaires du ciel sont-ils animés?

Il y a eu sur ce point, parmi les philosophes comme chez les docteurs de la foi, des sentiments divers.

Saint Basile et saint Jean Damascène soutiennent que les corps célestes sont inanimés. Saint Augustin laisse cette question douteuse. « Si les corps célestes sont animés, dit- « il, leurs âmes font partie de la société des anges. »

Il est certain, d'abord, que les corps célestes n'ont pas d'âme nutritive. Qui osera dire qu'ils se nourrissent, qu'ils croissent et qu'ils engendrent? De telles opérations ne peuvent appartenir à des corps incorruptibles de leur nature. Ont-ils une âme sensitive? Non : ils manquent de l'organe du toucher, base et moyen de toute sensation.

Comprendre et mouvoir seraient donc les deux seules opérations de l'âme qui les animerait. Mais si l'intelligence a besoin d'un corps, ce n'est qu'autant que les sens lui transmettent des images; or les corps célestes n'ont point les opérations de l'âme sensitive. Il s'ensuit qu'une telle âme ne serait pas unie à ces corps pour exercer son activité intellectuelle. Reste à dire qu'elle y serait unie seulement pour les mouvoir. Mais, pour que l'âme meuve un corps, est-il nécessaire qu'elle lui soit unie comme forme? Ne suffit-il pas d'un contact virtuel? Eh bien, nous y consentons : les corps célestes sont mus par une substance capable d'appréhension, comme un mobile est mû par un moteur; mais ils ne sont point animés de la même manière que les plantes et les animaux.

On peut même admettre que, par la vertu de leur moteur, qui est une substance vivante, ils peuvent produire la vie.

QUESTION 71.

DE L'OEUVRE DU CINQUIÈME JOUR.

Les Poissons et les Oiseaux.

Le cinquième jour, qui, comme on l'a vu, correspond au second, les poissons et les oiseaux vinrent servir d'ornement à l'élément aqueux, et de là ces paroles : « Que les « eaux produisent des reptiles à âme vivante, et des vo« latiles qui vivront sur la terre. » (Gen., I, 20.)

Dans l'œuvre de distinction, le jour du milieu, le second, avait été consacré à la distinction de l'eau. Il était donc convenable que, parmi les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, le jour du milieu, le cinquième, fût consacré à orner l'eau par la production des poissons et des oiseaux.

Chacun comprend aisément que si l'eau eut la vertu de les produire, c'était une puissance qu'elle tenait de Dieu, de qui, maintenant encore, la semence et les astres reçoivent cette propriété.

Par l'eau qui produisit les oiseaux, il faut entendre la partie inférieure de l'atmosphère qui se charge des exhalaisons aqueuses.

QUESTION 72.

DE L'OEUVRE DU SIXIÈME JOUR.

Les Animaux terrestres. — L'Homme.

De même qu'au cinquième jour, le corps intermédiaire, l'eau, reçut son ornement; ainsi, au sixième, le dernier corps qui avait été distingué le troisième jour, la terre, reçut le sien par la production des animaux terrestres. Mais, comme la vie la plus parfaite se trouve en nous, l'homme fut produit immédiatement par Dieu, à l'image et à la ressemblance duquel il fut fait.

En ce jour furent produits les animaux domestiques (*jumenta*), les bêtes sauvages (*bestiæ*), les reptiles (*reptilia*), et tous les autres animaux que l'Écriture désigne sous le nom commun de quadrupèdes.

On a demandé comment Dieu a pu être l'auteur de certains animaux venimeux et nuisibles à l'homme. — Voici la réponse de saint Augustin : « Un ignorant qui entre dans l'atelier d'un ouvrier, y voit plusieurs instru- « ments dont il ignore l'objet. S'il est d'une ignorance démesurée, il « les croit inutiles Vient-il à tomber par imprudence dans une fournaise « ou à se blesser avec un outil tranchant, il s'imagine qu'il y a là beau- « coup de choses nuisibles. L'ouvrier rit de sa simplicité. Celui qui « blâme dans la création les êtres dont il n'aperçoit pas l'utilité, ressemble « à cet ignorant. Il y a ici-bas beaucoup de créatures qui, sans être uti- « les à nos usages, servent néanmoins à compléter l'univers. Avant le « péché, l'homme en faisait un bon emploi; rien n'était nuisible pour lui, « pas même les animaux venimeux.

QUESTION 73.

DE L'OEUVRE DU SEPTIÈME JOUR.

Achèvement des œuvres divines. — Repos de Dieu. — Bénédiction et sanctification.

1. — Que l'achèvement des œuvres divines doive être rapporté au septième jour, c'est ce qui résulte de ce passage de la Genèse : « Le septième jour, Dieu acheva « l'œuvre qu'il avait faite. » (Gen., II, 2.)

Cet achèvement doit s'entendre de la perfection qui consiste pour l'univers à tendre vers sa fin.

Au septième jour, eut donc lieu la consommation de la nature, lorsque Dieu, cessant de produire des créatures nouvelles, commença de gouverner celles qu'il avait créées en les portant pour cela à leurs opérations propres.

D'après une autre interprétation, l'achèvement des œuvres divines se rapporte au sixième jour. Ce sentiment peut se soutenir; mais, par cela même que Dieu cessa le septième jour de produire de nouvelles créatures, on peut dire aussi qu'il acheva son œuvre.

Rien de complétement nouveau n'a été fait par Dieu depuis lors : tout est compris d'une certaine façon dans l'œuvre des six jours. Les individus qui sont présentement engendrés ont préexisté matériellement ou virtuellement dans les premiers individus de leur espèce, et voilà pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste : « Rien n'est nouveau sous le soleil. Ce « qui est aujourd'hui existait déjà dans les œuvres qui ont précédé. » (Eccl. I, 10.)

2. — Dieu s'est-il reposé de toutes ses œuvres le septième jour?

La Genèse porte : « Dieu se reposa le septième jour

« de toutes les œuvres qu'il avait faites. » (Gen., II.)

Il est dit que Dieu se reposa de ses œuvres en ce jour : d'abord, parce qu'il cessa de produire des créatures nouvelles ; ensuite, parce qu'il prit son repos en lui-même à la suite de la création de l'univers. Il est vrai, cependant, que Dieu opère sans relâche, en conservant le monde et en le gouvernant ; le repos dont il s'agit n'est opposé qu'à la production de nouvelles créatures.

3. — La bénédiction et la sanctification étaient-elles dues au septième jour?

« Dieu, nous dit la Genèse, bénit le septième jour et le « sanctifia, parce qu'en ce jour il avait cessé ses œuvres. »

A ce jour convenaient, en effet, la bénédiction et la sanctification : la bénédiction, pour la multiplication des êtres ; la sanctification, pour leur repos en Dieu, car on appelle saint ce qui est consacré à Dieu.

QUESTION 74.

DES SEPT JOURS EN GÉNÉRAL.

Ils ont suffi. — Sont-ils un seul jour? — On en fait la revue.

1. — Les jours indiqués sont-ils en nombre suffisant?

Il est certain que ce n'était ni trop, ni trop peu, que sept jours pour la création du monde. Il fallait, en effet, en distinguer les parties, et ensuite les orner. Or, la première partie, le ciel, distinguée le premier jour, fut ornée le

quatrième. La partie intermédiaire, l'eau, distinguée le second jour, fut ornée le cinquième. La partie inférieure, la terre, distinguée le troisième jour, fut ornée le quatrième. Le septième jour, Dieu se reposa en lui-même de ses œuvres, et n'ajouta rien de nouveau à ce qui avait précédé.

L'œuvre de création proprement dite consista dans la seule action de Dieu produisant la substance des choses à l'état informe; elle se fit dans un instant, avant un jour quelconque. C'est pour cela qu'elle est placée au commencement comme pour indiquer une œuvre indivisible. Saint Augustin ne craint pas même de mettre l'œuvre de création en dehors du temps. Vinrent ensuite les œuvres de distinction et d'ornement, qui consistèrent en un changement survenu dans la première création, changement mesuré par le temps; ce qui fait dire que chaque œuvre de distinction et d'ornement fut faite dans un jour.

Les jours indiqués, on le voit, sont en nombre suffisant.

2. — Tous ces jours ne sont-ils qu'un jour?

Saint Augustin diffère, à ce sujet, des autres commentateurs. Pour lui, les sept jours ne sont qu'un seul jour, représenté par sept ordres de choses. Voici le texte sur lequel il s'appuie : « Telle a été l'origine du ciel et de la « terre lorsqu'ils furent créés *le jour* où le Seigneur fit « le ciel et la terre, et tous les arbustes des champs, quand « il n'y en avait pas sur la terre. » (Gen., II, 4.)

Les autres Pères, appuyés, à leur tour, sur cette autre expression : « Du soir et du matin fut fait le premier « jour, etc., » pensent, au contraire, que le monde a été créé en sept jours bien réellement distincts, et non pas en un seul.

Suivant saint Augustin, la succession des jours temporels indique seulement un ordre naturel connu des anges, à qui il rapporte les mots *lumière* et *jour*.

Selon les autres Pères, il y eut un temps dans lequel la lumière n'existait pas, un autre temps dans lequel le firmament n'était pas formé, et ainsi du reste. Dans les deux sentiments, la matière exista, au moment de la première production des choses, sous les formes substantielles des éléments; mais les animaux et les plantes n'y parurent point.

3. — Les expressions de l'Écriture sont-elles bien appropriées aux choses qu'elle rapporte?

Nous allons répondre aux principaux arguments que l'on a faits à cet égard :

Obj. — Pourquoi n'est-il pas fait mention du Verbe de Dieu dans la création du ciel et de la terre comme dans les autres œuvres, où l'Écrivain sacré s'exprime ainsi : « Dieu dit? »

Rép. — Le Verbe y est indiqué comme principe par ces paroles : « Dans le principe (*In principio*), Dieu créa le « ciel et la terre. » Telle est la réponse de saint Augustin.

Obj. — L'eau a été créée par Dieu, et cependant rien ne l'indique dans le texte sacré.

Rép. — Le mot *terre* comprend la matière informe de tous les corps. L'Écriture désigne communément sous ce terme les quatre éléments. « Le ciel et la terre compren- « nent, dit saint Basile, tout ce qui est contenu entre ces « deux extrêmes. »

Obj. — D'où vient que Moïse n'a pas prononcé, après la formation du firmament, ces paroles : « Dieu vit que « cela était bon? »

Rép. — Parce qu'à la formation du firmament commençait l'œuvre de la distinction des eaux, laquelle ne fut terminée que le troisième jour.

Obj. — Convenait-il de dire que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux?

Rép. — L'Esprit de Dieu n'était porté ni localement ni matériellement sur les eaux. Il ne faut voir dans ce texte que la désignation d'une puissance prédominante. « L'Es-« prit-Saint, nous dit saint Basile, vivifiait les eaux comme « la poule échauffe et vivifie ses œufs en leur communi-« quant le principe actif de la vie. » L'eau, en effet, ne possède-t-elle pas la vertu vitale? Un grand nombre d'animaux sont engendrés en elle. La vie spirituelle elle-même est donnée par l'eau du baptême.

Obj. — Que peuvent signifier ces expressions : « Du « soir et du matin fut fait le premier jour, le second « jour...?

Rép. — Le soir et le matin sont placés là comme les limites du jour. On met le soir avant le matin, observe saint Jean Chrysostome, parce que le jour naturel se termine le matin, et non pas le soir (1).

---

(1) A la fin de ce Traité de *l'Œuvre des six jours*, il est à propos, ce nous semble, de dire un mot des sciences géologiques et de leur rôle au dix-neuvième siècle.

Il ressort de tout ce qui précède que la signification des mots *jour*, *nuit* et *firmament* n'a jamais été bien déterminée. La longueur des jours de la création ne l'est pas davantage. Quoique saint Thomas n'examine point positivement si ce sont des jours ordinaires ou les périodes d'un temps plus ou moins long, on voit qu'il ne s'oppose pas à l'opinion qui semble, de nos jours, réclamée par la géologie, à savoir, que ce sont des époques indéterminées, et que le globe terrestre, avec ses plantes et ses animaux, est beaucoup plus ancien que le genre humain.

Si nous faisons cette observation, c'est que la plupart des géologues modernes, tout en reconnaissant que la structure des roches sédimentaires indique qu'elles ont été formées sous les eaux et que les fossiles y ont été ensevelis à la suite

de quelque bouleversement, ne veulent pas attribuer ces phénomènes au déluge. Quelques-uns vont jusqu'à prétendre que les observations de la science ne paraissent pouvoir pas concorder avec l'ordre des créations indiquées par Moïse dans l'œuvre des six jours. Pour la formation des anciens terrains, disent ces derniers, il a fallu des siècles nombreux, peut-être même des millions d'années avant la venue de l'homme sur la terre et avant l'ordre de choses actuel, et ils rejettent ainsi la formation des êtres qui constituent le monde géologique à une époque bien antérieure au premier des jours génésiaques.

Sans prétendre ni détruire, ni appuyer leurs théories, nous devons dire, pour la consolation des cœurs catholiques, qu'aucun système de géologie ne saurait contredire la Bible, et que la religion laisse à leur sujet toute liberté d'opinion.

D'abord, la géologie pourra-t-elle jamais déterminer avec certitude les effets qui sont résultés du déluge, dont elle admet la réalité, lorsque, comme le dit M. Frayssinous, ces effets ont dû être pour le moins aussi extraordinaires que la cause qui les a produits? Nous dira-t-elle avec précision les transformations particulières que la terre a pu subir, soit avant, soit après ce grand cataclysme?

Ensuite, connaît-elle la longueur des jours de la création? Sait-elle au juste si, à l'origine des choses, l'action divine sur les éléments, ou simplement l'action de la nature sous une autre atmosphère et dans des conditions différentes, n'a pas hâté la formation de certains terrains ou n'en a point dérangé plusieurs, soit pendant l'œuvre des six jours, soit depuis? Dieu ne s'est-il point plu à tromper ainsi la sagesse humaine?

Disons de plus que si les sciences géologiques croyaient avoir constaté des faits qui dussent remonter à des temps antérieurs au premier des jours bibliques, on ne trouve rien dans la Genèse qui s'oppose à leurs théories imaginaires ou réelles. Car, nous l'avons vu, la Genèse elle-même suppose une création primitive qui a été antérieure à l'apparition de la lumière, et le *Docteur angélique*, d'accord avec les Pères, nous enseigne qu'entre cette création première et le premier des six jours, il s'est écoulé un temps dont personne ne saurait fixer ni la durée, ni la mesure. Moïse, qui écrivait pour l'homme, n'a-t-il pas pu résumer la création de l'univers tout entier, esprit et matière, dans ces mots : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, et se borner ensuite à consigner d'une manière spéciale les faits qui, par leur rapport avec l'homme, nous offraient un intérêt plus prochain? De cette manière on peut regarder l'œuvre des six jours comme le dernier chapitre d'une histoire qui en suppose plusieurs autres, dont nous n'étions pas l'objet immédiat. Rien n'empêche de voir dans les faits que la géologie croit avoir constatés, des événements qui ont précédé le premier jour biblique, puisque l'on est en droit de supposer qu'entre le premier instant de la creation et le premier des jours mosaïques, il s'est écoulé un très-grand nombre d'années, et même, si l'on veut, des millions d'années.

Après avoir ainsi donné satisfaction à certaines écoles géologiques du dix-neuvième siècle, hâtons-nous de citer ces paroles de Cuvier : « Moïse nous « a laissé une Cosmogonie dont l'exactitude se vérifie chaque jour d'une ma- « nière admirable, et les écoles géologiques récentes s'accordent parfaitement « avec la Genèse sur l'ordre dans lequel ont été successivement créés tous « les êtres organisés. » Les derniers travaux de plusieurs savants, et spéciale-

ment MM. Constant Prévost et de Blainville, peuvent servir à prouver que les faits géologiques ont pu s'accomplir dans le nombre de siècles indiqués par la Chronologie mosaïque. La science la plus avancée autorise donc l'interprétation la plus littérale de la Genèse, ainsi que l'a démontré M. l'abbé Maupied, avec une grande supériorité de talent, dans son Cours de physique sacrée, professé à la Sorbonne de 1845 à 1848.

C'est ainsi que, selon les belles expressions de M. Nicolas : « Semblable à un « monument gigantesque placé au centre d'une vaste forêt et qui se présente tou- « jours au bout de toutes les avenues, la parole de Moïse se trouve être le terme « et le dernier mot de toutes les branches de la science moderne à son plus haut « point de développement. »

DE L'HOMME

ET

D'ABORD DE L'AME

DE L'HOMME, ET D'ABORD DE L'AME.

Quest.

- **DE L'HOMME. (V. tab. 4.)**
  - Nature de l'âme.
    - Essence.
      - Nature 75
      - Union avec le corps 76
    - Facultés.
      - En général 77
      - En particulier.
        - Leurs différentes espèces 78
        - Facultés intellectuelles 79
        - Facultés appétitives.
          - En général 80
          - En particulier.
            - Appétit sensitif ou sensualité. 81
            - Appétit rationnel ou volonté... 82
            - Libre arbitre... 83
    - Opération.
      - Unie au corps.
        - Connaissance des choses matérielles.
          - Moyen 84
          - Ordre 85
          - Objet 86
        - Connaissance d'elle-même 87
        - Connaissance des êtres immatériels. 88
      - Séparée du corps 89
  - Création du premier homme (tab. 8).

EXPLICATION.

Il ne suffit pas d'avoir examiné séparément les créatures spirituelles et les créatures corporelles, il faut maintenant étudier l'homme qui réunit ces deux substances, l'esprit et le corps. En conséquence, nous allons considérer l'homme dans sa nature et dans sa création. Mais comme le théologien voit surtout l'âme de l'homme, et qu'il ne considère le corps que par rapport à l'âme, nous nous occuperons présentement de l'âme.

Nous la considérons dans son essence, dans ses facultés, dans son opération.

En premier lieu, quelle est sa nature [75] ? — Comment elle est unie au corps [76].

Les facultés de l'âme sont d'abord considérées en général [77]. — On marque ensuite leurs différentes espèces [78]. — Facultés intellectuelles [79]. — Facultés appétitives en général [80]. — L'appétit sensitif en particulier [81]. — L'appétit rationnel ou volonté [82]. — Le libre arbitre [83].

L'opération de l'âme unie au corps se manifeste dans la connaissance des choses matérielles [84-85-86]. — Dans la connaissance d'elle-même [87]. — Et dans celle des êtres immatériels [88].

On examine, en dernier lieu, quelle est l'opération de l'âme séparée du corps [89].

QUESTION 75.

DE LA NATURE DE L'AME.

L'âme humaine est immatérielle. — Sa subsistance. — Celle des animaux n'a pas cette propriété. — L'âme n'est pas l'homme. — Son incorruptibilité. — Différence entre l'âme et la nature angélique.

1. — L'âme est-elle un corps?

L'âme est le premier principe de la vie chez l'être vivant. Ce qui le prouve, c'est que nous appelons *animés* les êtres vivants, et *inanimés* les êtres privés de vie. Or, ce premier principe n'est pas un corps, car un corps ne tient, de sa propre nature, ni le privilége d'être vivant, ni celui d'être le premier principe de la vie chez un être vivant : autrement tout corps serait vivant ou principe de vie, ce qui est faux. Si un corps est vivant ou principe de vie, ce n'est qu'autant qu'il existe dans des conditions déterminées qui lui viennent d'un principe étranger à sa nature, et qui en font tel ou tel corps vivant actuellement. Ce principe, à cause de cela, peut être appelé l'acte ou l'actualité de ce corps; mais il n'est pas un corps. L'âme, qui est

le premier principe de la vie, n'est donc point un corps.

L'œil est le principe d'une opération vitale; le cœur, le principe de la vie animale; mais le cœur, l'œil, ni aucun instrument corporel, ne sont le premier principe de la vie dans l'être vivant : voilà pourquoi ils ne constituent pas une âme.

2. — L'âme humaine est-elle un être subsistant?

Le principe de nos opérations intellectuelles, notre esprit, est nécessairement quelque chose d'incorporel et de subsistant. La preuve de cette vérité, c'est qu'il juge des diverses natures de tous les corps, ce qu'il ne saurait faire s'il était de la même nature que l'un d'entre eux. Quand la langue d'un malade, par exemple, est couverte de bile ou d'une humeur amère, elle ne peut plus percevoir le doux; tout lui paraît amer. Notre principe intellectuel connaît tous les corps : il est impossible, on le voit, qu'il soit lui-même un corps. Il est pareillement impossible qu'il comprenne au moyen d'un organe corporel; car la nature particulière de cet organe l'empêcherait, pour la même raison, de connaître l'universalité des autres corps. Mettez sur la rétine de votre œil une couleur particulière, les objets que vous apercevrez vous paraîtront tous de la même couleur. Le principe intellectuel, appelé *esprit* ou *intelligence*, possède donc une opération spéciale que rien de corporel ne modifie. D'un autre côté, un être ne peut produire une opération sans être subsistant par lui-même. Donc, au résumé, l'âme humaine, qu'on l'appelle esprit ou intelligence, est quelque chose d'incorporel et de subsistant.

3. — Les âmes des animaux sont-elles subsistantes?

L'action de comprendre est la seule qui soit indépen-

dante de tout organe corporel; aussi l'âme raisonnable est-elle la seule qui soit subsistante par elle-même. Aristote a démontré que l'âme sensitive n'a de soi aucune opération spéciale et exclusive. N'opérant rien que par le concours du corps et d'une modification sensible, celle des animaux n'est pas un être subsistant, puisqu'elle n'a pas d'action propre : toutes ses opérations appartiennent à l'animal tout entier.

4. — L'âme est-elle l'homme?

L'âme ne constitue pas l'homme par elle seule. Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, approuve Varron d'avoir dit que l'homme n'est pas l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps réunis. Il est visible, en effet, que l'homme est l'être qui exerce toutes les opérations de l'homme. Or, la sensibilité est une opération de l'homme, et non pas une opération de l'âme seule. D'où il est manifeste que l'homme n'est pas l'âme seule, mais bien le composé de l'âme et du corps. Platon supposait à tort que sentir est le propre de l'âme, quand il définissait l'homme « une âme qui se sert d'un corps (1). »

(1) « A la question : Qu'est-ce que l'homme? Le genre humain tout entier a « répondu : L'homme est un composé, non pas artificiel, non pas accidentel, « mais substantiel de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, de manière « que ces deux substances ne forment dans l'homme qu'un seul *supposé*, un « seul individu, une seule personne.

« Voulez-vous vous convaincre que le genre humain a vu cela dans l'homme? « Écoutez le langage de tous les hommes, de tous les peuples, de tous les temps. « On ne dit jamais nulle part : L'esprit de Pierre pense, sa bouche parle, ses « pieds marchent, ses mains opèrent. C'est-à-dire que le genre humain entier, « dans sa logique naturelle, a regardé les actions de l'homme comme les opéra- « tions de l'âme unie substantiellement au corps, ou du corps animé; comme les « opérations propres de tout l'homme, de tout le composé, du *supposé*, du « *conjoint* tout entier.

« La raison philosophique, qui a voulu marcher seule, ne tenant aucun « compte du langage de l'humanité, a répondu d'une tout autre manière à cette

5. — L'âme est-elle composée de matière et de forme?

Non. Il est dans sa nature, nous le verrons bientôt, d'être la forme d'un corps. Or, si elle n'est forme que par une partie d'elle-même, c'est cette partie seulement que nous devons appeler âme; l'autre partie, dont elle est l'acte, ne peut être regardée que comme un premier sujet animé par elle. On ne doit donc pas dire que l'âme est composée de matière et de forme. Ceci est plus incontestable encore pour l'âme intelligente. Si la nôtre était composée de matière et de forme, il en serait de sa puissance intellective comme de ses facultés sensitives, qui ne perçoivent les choses qu'au moyen d'un organe corporel : elle ne connaîtrait pas les objets dans leur notion propre et absolue, elle ne percevrait, comme les sens, que des formes individuelles et des êtres particuliers.

La matière dont l'âme serait composée individualiserait les formes, et l'âme n'aurait plus l'idée d'une pierre comme idée générale. Si notre âme était matière, elle ne posséderait pas les connaissances universelles qui s'étendent à une infinité d'objets.

6. — L'âme humaine est-elle corruptible?

« Les âmes humaines, dit saint Denis, ont reçu de la

« grande question : Qu'est-ce que l'homme? Elle a répondu : L'homme com-
« posé d'âme et de corps n'est un que d'une manière *morale*, *impropre* et *acci-*
« *dentelle*. Pour Platon, l'homme n'est qu'un esprit qui a pour appendice le
« corps. *Aiebant*, dit Cicéron en parlant des Platoniciens, *appendicem animi*
« *esse corpus;* ce qu'un philosophe catholique de nos jours a répété avec plus
« d'élégance et de grâce, mais non pas avec plus de vérité, en disant : « L'homme
« est une intelligence servie par des organes. » L'une de ces deux définitions
« vaut l'autre; elles sont toutes les deux radicalement fausses. Pour Platon
« aussi, et plus tard pour Descartes, l'âme n'est unie au corps dans l'homme
« que comme *le moteur* est uni au *mû*, comme le *batelier* est uni à son
« *bateau :* union la plus éphémère, la plus accidentelle, la plus vaine qu'on
« puisse imaginer, car le *principal* et l'*appendice*, le *maître* et le *serviteur*, le
« *moteur* et le *mû*, le *batelier* et son *bateau*, ne sont pas *un*, mais *deux;* ce
« qui, par rapport à l'homme, est complétement faux, l'âme et le corps étant
« unis dans l'homme d'une manière substantielle. » (R. P. Ventura.)

« bonté de Dieu la faveur d'être intelligentes et d'avoir « une vie inaccessible à la mort. »

En effet, une chose est sujette à la corruption de deux manières : par elle-même ou par accident. Il est d'abord impossible qu'un être subsistant par lui-même soit produit ou détruit accidentellement, c'est-à-dire par la production ou la destruction d'un autre être. Une chose s'engendre ou se corrompt suivant son être. Ce qui vient de génération s'en retourne par corruption : tels sont les accidents, et les formes matérielles. Mais ce qui subsiste par soi ne peut être engendré ni corrompu que par soi. Or, il a été dit que les âmes des bêtes ne sont pas subsistantes par elles-mêmes, et que l'âme humaine est la seule qui jouisse de cette propriété. Donc, quoique les âmes des bêtes soient détruites par la corruption du corps, l'âme humaine ne saurait tenir une telle destruction que d'elle-même. Ceci même est impossible non-seulement pour notre âme, mais pour toute substance formant un être simple ; car ce qui convient nécessairement et par soi à une chose en est par là même inséparable : la substance ne pouvant être séparée d'elle-même, aucune substance simple ne peut perdre son être. La même vérité ressort encore du désir naturel des êtres intelligents ; car si toutes les créatures veulent conserver actuellement leur être (*hic et nunc*), les êtres intelligents désirent naturellement exister toujours. Un désir naturel ne pouvant pas être vain, les substances intellectuelles sont incorruptibles.

Il est très-faux de dire que l'homme n'a rien de plus que la bête. L'homme est intelligent, les animaux ne le sont pas. L'âme des animaux a pour cause une certaine vertu corporelle, celle de l'homme vient de Dieu. Pour faire sentir cette vérité, la Genèse, en parlant des animaux, rapporte que Dieu dit : *Que la terre produise une âme vivante.*

Mais quand il s'agit de l'homme, elle observe que *Dieu souffla sur son visage un souffle de vie;* ce que l'Ecclésiaste exprime pareillement par ces paroles : *Que la poussière retourne à la terre d'où elle est sortie, et que l'esprit revienne à Dieu qui l'a donné.* (Eccl., XII, 7.) Il est vrai que l'homme et l'animal diffèrent assez peu pour le corps; mais il est loin d'en être de même pour l'âme. Si donc notre corps meurt comme celui des animaux, il n'est point etonnant que notre âme soit immortelle.

7. — L'âme et l'ange sont-ils de la même espèce?

Les êtres dont les opérations sont naturellement diverses ne sont pas des êtres de même espèce. Or, les anges sont étrangers à la matière, au lieu que l'âme, par sa nature, veut être unie à un corps dont elle a besoin pour ses opérations. Les esprits angéliques ont une vue simple et directe de Dieu; les âmes humaines sont réduites à en demander la connaissance aux choses visibles. Donc l'âme et l'ange n'appartiennent pas à une seule et même espèce.

QUESTION 76.

DE L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS.

L'âme est unie au corps comme sa forme. — Pluralité des âmes. — Chaque homme n'a qu'une âme. — Convenance du corps et de l'âme. — Où est l'âme.

1. — L'âme est-elle la forme du corps (1)?

Ce qui fait que notre corps est vivant, c'est l'âme. L'âme,

(1) En d'autres termes : L'âme est-elle l'être du corps humain? — Pour saint Thomas, la forme est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est, ce qui constitue l'être dans telle ou telle nature.

voilà en nous la première cause de toute opération vitale, de la nutrition, de la sensibilité, du mouvement et de la pensée. La conséquence, n'est-ce pas qu'elle est l'être ou la forme du corps? Si quelqu'un prétend que l'âme n'est pas la forme actuelle de notre corps, il devra nous montrer comment l'action qui consiste à connaître est l'action propre d'un homme. Nous sentons très-bien que nous sommes cet être même qui connaît. — Comment se pourrait-il faire encore que l'homme sent et comprend qu'il sent, si le principe intellectuel n'était pas uni au corps comme forme du corps lui-même? Le même homme pourrait-il, sans cela, se rendre compte de son intelligence et de ses sensations?

L'âme humaine communique à la matière corporelle l'être par lequel elle subsiste, en sorte que de la matière et de l'âme il résulte un tout complet. L'être du composé demeure en même temps celui de l'âme elle-même, et c'est pour cela que l'âme persévère dans son être, même après la destruction du corps. Il ne faut pas s'imaginer que l'âme humaine soit plongée dans la matière corporelle et totalement embrassée par elle : sa perfection se refuse à cette idée; elle a des puissances qui sont indépendantes du corps, bien qu'elle soit la forme du corps par son être tout entier.

2. — L'âme intelligente se multiplie-t-elle suivant le nombre des corps?

Si Socrate et Platon n'avaient qu'une seule âme, de quelque manière que l'on entende l'union de l'intelligence avec l'homme, ils ne formeraient qu'un seul individu. En effet, là où il n'existe qu'un agent qui a deux instruments à sa disposition, il y a deux actions; mais on ne parle que d'un seul agent. Quand je touche deux objets avec mes mains, il y a deux contacts, mais un seul être qui touche. Et si nous ajoutons que l'intelligence hu-

maine accomplit une action propre qui consiste à comprendre, il s'ensuivra que tous les hommes n'auraient qu'une seule et même pensée à l'égard du même objet, ce qui est une absurdité. C'est donc une chose impossible qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul entendement (1).

3. — Y a-t-il dans l'homme, avec l'âme intelligente, d'autres âmes qui en soient distinctes par leur essence?

L'âme de chaque homme est une et unique, vivifiant le corps par son union avec lui et se dirigeant elle-même par les lumières de la raison. L'être animé ne serait pas un, s'il avait plusieurs âmes. Où serait, en effet, le principe qui contiendrait ces âmes diverses, pour les ramener à l'unité? Comment l'homme serait-il un, s'il tenait de l'âme végétative sa qualité d'être vivant, de l'âme sensitive sa qualité d'être animé, de l'âme intelligente sa qualité d'être raisonnable? Quel est le sujet qui contiendrait ces âmes? Le corps? Non; car l'âme contient le corps et en fait un être un, plutôt que le corps ne contient l'âme. Il n'y a donc dans l'homme qu'une seule âme, qui est à la fois nutritive, sensitive et intellective (2).

(1) Cette thèse est dirigée contre Averrhoès, panthéiste arabe, commentateur d'Aristote. Averrhoès, en dépouillant l'homme de sa personnalité par l'établissement de l'unité du principe intelligent, limitait ainsi notre existence à celle de notre corps. Saint Thomas, dans tous ses ouvrages, revient contre l'hypothèse de l'unité de l'entendement; il a même écrit sur ce sujet un traité spécial qui paraît dirigé contre les Averrhoïtes de l'université de Paris.

(2) On sera apparemment étonné de rencontrer de telles questions dont la solution paraît évidente, au premier coup d'œil; mais, comme un philosophe nommé Jacques, et plusieurs Syriens après lui, ont prétendu qu'il y a dans l'homme une âme animale, mêlée au sang, et une autre âme spirituelle, qui serait la source de la raison, on s'explique aisément pourquoi saint Thomas s'arrête à prouver que l'âme de l'homme est une et identique, vivifiant le corps par son union avec lui et se dirigeant elle-même par la raison.

On peut comparer les diverses âmes à des figures de géométrie dont l'une comprend l'autre en la dépassant : ainsi la figure tétragone est surabondamment renfermée dans la figure pentagone. Socrate n'est pas un être animé par une âme et homme par une autre : il a ces deux qualités à la fois par une seule et même âme qui renferme virtuellement, surémi-nemment, toutes les autres, je veux dire l'âme raisonnable.

4. — Y a-t-il dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intelligente?

Un être ne peut avoir qu'une forme substantielle. Or, telle est l'âme intelligente dans l'homme : c'est elle qui communique à notre corps sa raison d'être, puisque c'est par elle que notre corps est un corps vivant et humain. Il faut donc en revenir à dire qu'il n'y a dans l'homme aucune forme substantielle autre que l'âme intelligente, qui contient l'âme sensitive et l'âme nutritive.

5. — Y a-t-il des rapports de convenance entre l'âme intelligente et le corps auquel elle est unie?

L'âme intelligente possède tout à la fois la faculté de comprendre et la faculté de sentir. Comme la sensation n'a lieu que par le moyen d'un instrument corporel, il fallait que l'âme fût unie à un corps capable de sentir, qui, pour cet effet, eût le toucher comme base de tous les autres sens. Dès lors il devenait nécessaire que l'homme fût placé entre des choses contraires, comme le chaud et le froid, l'humidité et la sécheresse, afin que son tact fût plus délicat.. Par suite il fallait que le corps auquel l'âme intelligente est unie fût un corps mixte avec un tempérament qui le constituât dans un certain milieu entre les choses sensibles. Le nôtre est pourvu de tous ces avantages.

Les hommes dont le tact est le plus délié ont généralement plus d'intelligence que les autres. « Les hommes d'un corps délicat, a dit Aris-« tote, sont les plus intelligents. »

6. — L'âme est-elle unie au corps par quelques dispositions accidentelles?

Si l'âme était unie au corps seulement comme son moteur, il serait nécessaire qu'il y eût entre elle et le corps certaines dispositions intermédiaires. Mais, puisqu'elle est unie au corps comme sa forme substantielle, il est impossible d'imaginer une disposition accidentelle quelconque entre elle et lui, pas plus qu'entre toute autre forme substantielle et sa matière.

7. — L'âme est-elle unie au corps humain par l'intermédiaire de quelque corps?

Encore une fois, si l'âme n'était que le simple moteur du corps, on pourrait et on devrait chercher quelque corps intermédiaire entre elle et son mobile; mais l'âme et le corps ne formant qu'un seul être, comme nous l'avons démontré, c'est l'âme elle-même qui donne l'existence au corps et le met en activité.

« On ne demande pas, dit Aristote, si la figure qui est empreinte sur « la cire est unie à la cire par quelque corps intermédiaire. »

8. — L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps?

« L'âme, répond saint Augustin, est tout entière dans « la totalité du corps, et tout entière dans chaque partie « du corps. »

Il faut nécessairement que l'âme soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties, puisqu'elle est la forme, non accidentelle, mais substantielle du corps. Une telle forme donne l'être, non-seulement au tout, mais à chaque partie du tout. Aussi, quand l'âme a disparu, il n'y a plus, à bien dire, ni animal, ni homme, aucune partie

du corps ne possédant plus son opération propre. L'âme était donc dans tout le corps et dans chaque partie du corps.

Quoique l'âme soit tout entière dans le tout et les parties, elle ne s'applique pas également et de la même manière au tout et à chaque partie. Elle est tout entière dans chaque partie par sa totalité d'essence ; mais elle n'y est pas selon sa totalité de vertu, puisque chaque partie n'est pas douée de la même faculté : l'âme est en quelque sorte dans l'œil pour la vue, dans l'oreille quant à l'ouïe, et ainsi des autres facultés. Elle est unie au tout d'abord et par soi comme au sujet propre qu'elle doit animer ; elle est unie secondairement aux parties, à raison de la relation des parties avec le tout. Mais il faut savoir aussi qu'elle a des puissances qui dépassent toute la capacité du corps : telles sont l'intelligence et la volonté ; on ne saurait dire que de pareilles puissances résident dans une partie du corps.

QUESTION 77.

DES FACULTÉS DE L'AME EN GÉNÉRAL.

Existence des facultés de l'âme. — Moyen de les distinguer. — Leur ordre. — Leur survivance au corps.

1. — L'essence même de l'âme est-elle sa puissance?

Il est nécessaire de distinguer la puissance de l'âme de son essence. En Dieu la puissance est la même chose que l'essence : cela ne saurait avoir lieu ni dans l'âme ni dans les Esprits célestes. Si l'essence même de l'âme était sa puissance, c'est-à-dire le principe immédiat de son opération, l'âme serait constamment en opération de

la même manière qu'elle est toujours vivante. Les facultés de l'âme ne sont donc pas identiques à son essence.

Les facultés de l'âme ne sont ni la substance de l'âme ni de simples accidents de l'âme ; elles en sont les propriétés naturelles.

2. — Est-il nécessaire que l'âme possède plusieurs facultés?

Il est nécessaire que l'âme possède plusieurs facultés. En effet, placée au dernier rang des êtres à qui la béatitude est réservée, elle doit, pour l'obtenir, développer son être en tous sens : il lui faut pour cela un grand nombre d'opérations et de vertus, et c'est ce qui la distingue des Esprits célestes.

Une autre raison pour laquelle l'âme humaine doit posséder plusieurs facultés, c'est qu'étant placée sur la limite du monde des esprits et du monde des corps, elle participe aux vertus de l'un et de l'autre.

Celui qui peut obtenir une santé parfaite à l'aide d'un grand nombre de moyens est mieux doué que celui qui ne peut d'aucune façon arriver à la santé. Pour n'être pas né dans des conditions aussi heureuses que les anges, l'homme cependant est plus favorisé que les êtres placés au-dessous de lui, qui ne sauraient obtenir la perfection universelle et complète de la béatitude.

3. — Les facultés de l'âme se distinguent-elles par les actes et par les objets ?

Les facultés de l'âme se distinguent par leurs actes, qui diffèrent eux-mêmes selon la nature de leurs objets. La raison, c'est que les actes, bien que postérieurs aux facultés quant à l'existence, leur sont néanmoins antérieurs quant à la pensée divine, dans l'ordre rationnel, comme la fin est antérieure à l'action ; et qu'ensuite les objets sont encore anté-

rieurs à tout, soit aux facultés, soit aux actes. Ainsi les facultés, qui, comme telles, sont prédisposées pour leurs actes, doivent nécessairement être distinguées par les actes et par les objets des actes.

Chaque faculté de l'âme tire son caractère propre de l'acte auquel elle est destinée, et l'acte lui-même revêt un caractère propre suivant la nature de son objet.

4. — Y a-t-il un ordre dans les facultés de l'âme?

L'ordre des facultés de l'âme se présente à nous sous trois aspects.

Dans l'ordre de perfection, les facultés intellectuelles sont supérieures aux facultés sensitives ; elles les dirigent et leur commandent. Les facultés sensitives, à leur tour, sont supérieures aux facultés nutritives.

Dans l'ordre de génération ou de formation, les facultés nutritives précèdent, au contraire, les facultés sensitives, et les facultés sensitives sont avant les facultés intellectuelles ; car l'imparfait précède le parfait sous le rapport du temps.

Dans l'ordre des objets, certaines facultés sensitives, la vue, l'ouïe et l'odorat, ont aussi une certaine coordination entre elles : la vue est naturellement la première, l'ouïe vient après, l'odorat en dernier lieu.

5. — Toutes les facultés de l'âme sont-elles dans l'âme elle-même ?

L'intelligence et la volonté résident dans l'âme elle-même comme dans leur sujet ; — mais les facultés qui s'exercent par les organes existent dans l'être composé d'âme et de corps, je veux dire dans l'homme, et non dans l'âme exclusivement. La sensibilité, par exemple, n'est le

propre ni de l'âme, ni du corps; la faculté de sentir réside dans l'homme, qui est le composé de l'âme et du corps.

Les facultés appartiennent à l'être qui opère. Toutes sont dans l'âme comme dans le principe qui communique à l'être composé, à l'homme, le pouvoir d'agir; mais elles n'y sont pas toutes comme dans leur sujet: plusieurs sont dans l'homme même.

6. — Les facultés de l'âme découlent-elles de son essence?

Il est certain que toutes les puissances de l'âme, qu'elles aient pour sujet l'âme elle-même ou l'être composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Les unes, en effet, en sont les propriétés naturelles; les autres existent dans l'être composé, c'est-à-dire l'homme, qui n'a d'existence et d'actualité que par l'âme.

7. — Une faculté a-t-elle son origine dans une autre?

Les facultés de l'âme sont disposées de telle sorte que les plus parfaites sont la fin des autres, et que les moins parfaites sont comme le principe subjectif des plus parfaites. Ainsi, dans l'ordre de perfection, les sens sont pour l'intelligence, et non l'intelligence pour les sens; au lieu que, selon l'ordre de formation, les puissances les moins parfaites, qui précèdent les autres, leur servent en quelque sorte de principe. L'âme, en tant que sensitive, est comme le sujet matériel de l'intelligence, car l'être animé est formé avant l'homme.

8. — L'âme conserve-t-elle toutes ses facultés après la vie?

L'intelligence et la volonté, qui appartiennent exclusivement à notre âme, survivent à la destruction du corps;

mais les facultés de la partie sensitive et nutritive, qui ont pour sujet l'être composé, ne restent dans l'âme que virtuellement comme dans leur principe et leur cause : l'être composé détruit, elles n'existent plus en acte, faute de sujet.

QUESTION 78.

DES FACULTÉS DE L'AME EN PARTICULIER.

Les facultés de notre âme sont au nombre de cinq. — Distinction des sens extérieurs et des sens intérieurs.

1. — Faut-il distinguer dans l'âme cinq facultés?

Les différentes facultés de l'âme s'établissent d'après leurs objets. Elles sont au nombre de cinq principales : la faculté végétative ; la sensibilité ou sensualité ; l'appétit ; la faculté motrice ; l'intelligence.

La faculté végétative a pour objet le corps seul uni à l'âme ; la sensibilité, tout corps visible ; l'appétit, tout être, quel qu'il soit ; la faculté motrice, un être extérieur ; l'intelligence, l'objet le plus universel, l'être sans exception.

De ces cinq facultés, trois sont parfois appelées âmes. On distingue ces âmes d'après les opérations qui dépassent la nature physique. — L'âme raisonnable n'a pas besoin des organes du corps pour ses fonctions. — L'âme sensitive requiert l'exercice des sens. — L'âme végétative agit en vertu même de la qualité corporelle.

Quatre des mêmes facultés sont nommées *modes de vie.*

Les modes de vie se distinguent par les divers degrés des êtres vivants. — Les plantes n'ont que le mode végétatif. — Les animaux immobiles, comme les huîtres, ont le mode sensitif. — Les animaux parfaits ont la faculté motrice. — Les hommes ont le mode intellectif qui surpasse infiniment tous les autres.

2. — La faculté végétative, qui a le corps pour objet, prend le nom de générative, d'augmentative ou de nutritive, selon qu'elle pourvoit à la génération, à l'accroissement ou à la conservation des corps.

3. — Y a-t-il cinq sens extérieurs?

« Il y a, dit le Philosophe, cinq sens, ni plus, ni moins :
« la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact. »

Les sens sont des facultés passives propres à être modifiées par les objets extérieurs; mais il y a deux sortes de modifications, l'une physique, l'autre spirituelle, et c'est de la diversité des perceptions des sens que se prend la raison de leur nombre et de leur distinction. Dans la modification physique, la forme de l'être qui la produit est reçue naturellement et physiquement par l'être qui la subit; dans l'autre, elle n'est reçue que spirituellement. La modification purement spirituelle n'a lieu que dans quelques sens; par exemple, dans la vue. Aussi la vue est-elle le plus spirituel, le plus étendu et le plus parfait de tous nos sens. Après elle vient l'ouïe, puis l'odorat, dans lesquels, avec la modification spirituelle, se trouve aussi la modification corporelle. Les sens les plus matériels sont le tact et le goût, car la main qui touche un objet chaud est elle-même échauffée, et notre langue s'humecte de l'humidité

des aliments. Toutefois, pour que les sens entrent en exercice, il ne suffit à aucun d'eux d'une modification physique; il leur faut une modification spirituelle et intime, car si la sensation résultait de la seule modification corporelle, tous les corps seraient doués de la sensibilité.

4. — Est-il rationnel de distinguer des sens intérieurs? Il est rationnel de distinguer, dans l'âme sensitive, quatre facultés intérieures qui sont : le sens commun, l'imagination, le jugement et la mémoire.

Le sens commun reçoit toutes les sensations, qui viennent se réunir en lui comme dans un centre; il les compare, et distingue par ce moyen les diverses propriétés des corps. Il perçoit en outre les opérations des sens extérieurs et prend connaissance de leurs actes; par exemple, quand quelqu'un perçoit sa propre vision.

L'imagination retient et conserve les formes reçues par les sens; elle en est comme le trésor.

Le jugement, combinant et développant ces premières notions, apprécie les qualités cachées des objets, ce qui est utile ou nuisible, ce qu'il faut rechercher ou éviter : si la brebis prend la fuite à l'aspect du loup, ce n'est pas que le loup ait pour elle quelque chose de repoussant, mais c'est qu'elle reconnaît en lui son ennemi naturel. Le jugement, qui chez l'animal n'est que l'instinct, est chez l'homme une sorte de raison inférieure.

La mémoire est pour le jugement ce que l'imagination est pour les sens extérieurs; elle conserve les appréciations qu'il a formées.

La mémoire reproduit ces appréciations, tantôt spontanément comme chez l'animal, tantôt par l'effort de la réflexion comme chez l'homme.

QUESTION 79.

DES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Intelligence. — Mémoire. — Raison supérieure et raison inférieure. — Intelligence spéculative. — Syndérèse. — Conscience.

1. — L'intelligence est-elle une faculté de l'âme?

L'intellect ou l'intelligence n'est point la substance de l'âme, mais bien une faculté déterminée.

Il n'y a qu'en Dieu que l'intelligence et l'être sont la même chose : dans toute créature intelligente, l'intellect est une faculté (1).

2. — L'intelligence est-elle une faculté passive?

L'intelligence, sous certain rapport, est une faculté passive, dans le sens que tout être qui passe de la puissance à l'acte, alors même qu'il se perfectionne, est appelé passif : ainsi, comprendre est pour nous un état de passivité.

Notre intelligence est en puissance pour les vérités intelligibles, comme on peut s'en convaincre par le début même de la vie, où, selon l'expression du Philosophe, elle

(1) L'intelligence, l'intellect et l'entendement sont synonymes et signifient la faculté de comprendre. Nous prions le lecteur de s'en souvenir, car nous emploierons souvent ces trois expressions indistinctement pour désigner l'intelligence.

Un peu plus loin, cependant, saint Thomas réservera le mot *intelligence* pour l'acte de l'intellect qui conçoit. Ce mot peut effectivement avoir les deux sens.

ressemble à une table rase sur laquelle rien n'est écrit ; ce qui prouve qu'elle est une faculté passive (1).

3. — L'intelligence est-elle une faculté active?

L'intelligence, sous un autre rapport, est une faculté active; car, rien ne passant de la puissance à l'acte que par la vertu de quelque chose déjà en activité, il faut admettre un intellect actif ou agent (*intellectus agens*) qui réduit à l'acte l'intellect passif, en rendant intelligibles les objets sensibles au moyen d'une certaine abstraction.

On verra un peu plus loin comment l'entendement actif rend intelligibles pour l'entendement passif les objets du dehors en faisant abstraction des formes sensibles de la matière.

4. — L'intellect actif est-il une propriété de l'âme?

L'intellect actif est une propriété de notre âme comme l'intellect passif.

Il est vrai qu'il existe au-dessus de nous un entendement supérieur qui communique à notre âme la capacité de concevoir les vérités intelligibles actuellement (2). Mais, outre cette lumière supérieure, il faut encore admettre dans l'âme humaine une certaine vertu par laquelle elle se rend à elle-même les choses intelligibles, en dégageant

(1) Dans les premiers temps de notre existence, nous sommes intelligents seulement en puissance ; plus tard, nous devenons intelligents en acte, mais graduellement. Notre intelligence est ainsi quelque chose de passif qui de l'état de puissance passe à celui d'acte. C'est pour cela qu'Aristote lui donne le nom *d'intellect possible*. Nous pouvons conserver les mots *intellect passif*, *entendement passif*, ou, comme s'exprime le dictionnaire de l'Académie, *l'intellect patient*, qui est opposé à *intellect agent*. La passivité de l'intelligence humaine n'exclut pas son activité, comme on va le voir.

(2) Cet entendement supérieur, d'après les enseignements de notre foi, c'est Dieu même, dont nos âmes tirent leur lumière intellectuelle, selon cette parole du Roi Prophète. « La lumière de votre visage, Seigneur, est imprimée sur « nous. » (Ps. IV.)

les formes universelles des êtres particuliers par le travail de l'abstraction. La vertu qui est en nous le principe de cette action est évidemment une propriété de l'âme, une faculté.

L'intellect actif ne fait pas comprendre instantanément, ni perpétuellement, toutes choses ; car il n'est pas l'objet de l'intellect passif, il est seulement le principe qui fait arriver les objets à cet intellect, et il a besoin, pour ce travail, non-seulement de *fantômes* ou images, mais des facultés sensitives disposées convenablement et exerçant leurs fonctions.

5. — L'intellect actif est-il le même chez tous les hommes?

Si l'intellect actif est une propriété de l'âme et comme l'une de ses facultés, il faut de toute nécessité que les intellects actifs se multiplient avec les âmes elles-mêmes, suivant le nombre des hommes : une seule et même faculté n'est pas celle de plusieurs sujets.

Que tous les hommes soient d'accord dans les premières conceptions de l'esprit, ce n'est pas une preuve que les intelligences soient les mêmes chez tous ; il s'ensuit seulement qu'elles émanent d'une même cause, et que la connaissance des premiers principes est une action inhérente à notre nature (1).

6. — La mémoire fait-elle partie de l'intelligence?

Si rien ne pouvait être conservé dans la partie intellective de l'âme sans être actuellement compris, la mémoire n'existerait d'aucune façon dans l'intelligence. Mais

(1) L'idée de l'unité de l'intelligence pour tous les hommes ne vient que d'une théorie d'Avicenne, qui admettait que l'intellect actif est une substance séparée des hommes. Nous avons vu en quoi pèche ce système et en quoi il est vrai. Platon compare Dieu au soleil. Il a raison ; Dieu est le soleil des intelligences. L'accord de tous les hommes concernant les premiers principes démontre réellement l'unité de cet intellect séparé ; mais il ne démontre point l'unité de l'intellect actif, qu'Aristote compare à la lumière : la lumière n'est pas la même dans divers flambeaux.

il est certain que l'intelligence passive a la propriété de retenir d'une manière forte et durable les idées qu'elle a reçues, soit qu'elles viennent des objets sensibles, soit qu'elles émanent de plus haut. En conséquence, si par la mémoire on entend la faculté de conserver les espèces purement intelligibles, nous dirons que cette faculté existe dans la partie intellective de l'âme. Mais si la mémoire est considérée comme ayant pour objet les choses du passé en tant que passées, elle ne fait pas partie de l'intelligence, elle revient à la sensibilité qui perçoit les choses particulières; car le passé, comme passé, impliquant un temps déterminé, rentre dans la condition des faits particuliers (1).

7. — La mémoire intellective est-elle une autre faculté que l'intelligence?

La mémoire intellective n'est pas une autre faculté que l'intelligence : il entre dans la nature de l'intellect passif de conserver les espèces intelligibles aussi bien que de les recevoir. Qu'est-ce, en effet, que la mémoire, sinon le trésor, le lieu où se conservent les images spirituelles, c'est-à-dire les idées qui sont propres à enrichir notre âme? Puisque la mémoire intellective et l'intelligence ont un même objet, elles ne forment ensemble qu'une seule et même faculté.

8. — La raison est-elle une faculté différente de l'intelligence?

« Ce qui rend l'homme supérieur aux animaux, dit saint « Augustin, c'est la raison; appelez-la esprit, intelli- « gence ou de tout autre nom qu'il vous plaira. » Toute

(1) Ces questions, qui paraissent purement philosophiques au premier aspect, serviront plus loin à décider ce qui reste de la science dans l'âme après la destruction du corps.

la différence entre l'intelligence et la raison, c'est que l'intelligence saisit simplement la vérité, tandis que la raison, pour atteindre cette même vérité, va d'un objet compris à un autre. Ce dernier procédé est celui d'un être imparfait, et l'autre celui d'un être parfait; mais c'est la même faculté qui nous fait comprendre, et raisonner pour comprendre, comme, dans l'ordre physique, c'est la même force qui fait qu'un être se meut ou se repose au terme.

9. — La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des facultés diverses?

La raison supérieure et la raison inférieure ne sont pas des facultés diverses; c'est une même faculté agissant diversement. — Les vérités éternelles que la raison supérieure a pour objet, qu'elle étudie, qu'elle consulte pour en faire la règle de ses actions, et les choses temporelles, dont s'occupe la raison inférieure, se rapportent à notre intelligence de telle façon que l'une d'elles est un moyen d'arriver à l'autre. En effet, par voie d'induction, les choses temporelles nous conduisent à la connaissance des vérités éternelles, selon cette parole de saint Paul : « Les « choses invisibles de Dieu nous ont été rendues intelligibles « par celles qu'il a faites » (Rom., I, 20); et, par voie de déduction, nous jugeons des choses temporelles par les vérités éternelles, pour en disposer suivant ces dernières. L'exercice de la raison, dans ce travail est, on le voit, une sorte de mouvement d'une chose à une autre. Comme c'est le même mobile qui passe par le milieu pour arriver à un terme, la raison supérieure et la raison inférieure sont une seule et même faculté accomplissant deux fonctions, et donnant lieu à deux habitudes qui constituent, l'une la sagesse, l'autre la science.

10. — L'intelligence est-elle une faculté différente de l'entendement?

Il ne faut pas voir dans l'intelligence une faculté autre que l'entendement. Seulement l'intelligence désigne parfois aussi, dans son sens propre, l'acte même de l'intellect qui consiste à comprendre (1).

11. — L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des facultés différentes?

L'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne forment pas deux facultés distinctes. En effet, l'objet perçu par l'intellect peut être destiné à l'action ou ne pas y être destiné : ceci est accidentel. L'intellect pratique connaît la vérité comme l'intellect spéculatif; mais il rapporte la connaissance de la vérité à un but pratique.

12. — La syndérèse est-elle une faculté spéciale?

La syndérèse n'est pas précisément une faculté; elle est une habitude naturelle provenant des principes pratiques que la nature a imprimés en nous aussi fortement que les principes spéculatifs. En effet, si la raison spéculative raisonne sur les choses spéculatives, la raison pratique raisonne aussi sur les choses pratiques par une habitude naturelle appelée conscience morale ou syndérèse. Cette habitude, nous faisant connaître par les premiers principes, qui sont infaillibles, ce qui est bien et ce qui est mal, nous porte à approuver l'un et à condamner l'autre. Or, ces premiers principes pratiques, à l'égard desquels l'erreur est impossible, doivent être attribués à la

(1) Dans la langue française, l'intelligence se dit souvent pour l'intellect lui-même, et non pas seulement pour l'acte de l'intellect.

raison comme faculté, et à la syndérèse comme habitude naturelle (1).

13. — La conscience est-elle une faculté de l'âme?

La conscience est plutôt un acte qu'une faculté; elle est l'acte par lequel nous appliquons ce que nous savons à ce que nous faisons. Le mot *conscience,* en effet, indique le rapport d'une chose avec une autre, car il signifie *savoir avec* (*cum alio scientia*). Or, l'application de toute science se fait par un acte. — La même vérité ressort des attributions de la conscience. Nous disons qu'elle est un témoin, un frein, un juge : un témoin, selon que nous reconnaissons que nous avons fait ou omis quelque chose; un frein, lorsque nous jugeons qu'une action doit être faite ou n'être pas faite; un juge, quand nous excusons ou accusons une chose qui a été bien ou mal faite. Toutes ces opérations sont évidemment une conséquence de l'application que nous faisons de notre science à nos actions. La conscience désigne donc proprement un acte de la syndérèse.

Quoi qu'il en soit, le mot *conscience* est quelquefois donné à l'habitude naturelle qui sert de principe à l'acte, c'est-à-dire à la syndérèse ou connaissance habituelle des premiers principes moraux. Ainsi, nous voyons saint Jérôme, par exemple, donner à la syndérèse le nom de conscience, et c'est sur le même fondement que saint Basile appelle la conscience « un tribunal basé sur les lumières naturelles. »

(1) La syndérèse est la conscience morale considérée comme disposition habituelle de l'âme. Ce mot est peu usité; on le remplace par celui de conscience morale, qui marque tout à la fois l'acte et l'habitude.

QUESTION 80.

DES FACULTÉS APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL.

Existence des facultés appétitives. — Appétit sensitif et appétit rationnel.

1. — Y a-t-il dans l'âme des facultés appétitives?

L'âme humaine ne ressemble pas aux êtres privés d'intelligence qui n'ont qu'un simple appétit naturel correspondant à leur nature (1); elle reçoit les impressions et les idées intelligibles de toutes les choses : les impressions par les sens, les idées par l'intelligence. Et comme elle peut désirer ce qu'elle perçoit, il est nécessaire d'admettre qu'elle possède une puissance appétitive bien supérieure à celle qui existe communément dans tous les êtres de la nature. L'existence des facultés appétitives est, ainsi qu'on le voit, une conséquence de la perception propre aux êtres raisonnables. L'intelligence perçoit les choses comme sensibles ou intelligibles, et l'appétit nous porte ensuite à les désirer à raison de leur convenance ou de leur bonté par rapport à nous.

2. — L'appétit sensitif et l'appétit rationnel sont-ils des facultés diverses?

L'appétit rationnel (la volonté) est assurément une faculté autre que l'appétit sensitif. Le Philosophe le concevait bien quand il disait : « L'appétit supérieur meut

(1) L'affinité ou l'attraction dans les corps, l'instinct dans les animaux.

« l'appétit inférieur. » Toute faculté appétitive, il est vrai, est une faculté passive qui a son moteur dans les objets perçus, et tout appétit peut être appelé pour cette raison *un moteur mû*, suivant l'expression du Stagyrite; mais il n'en est pas moins vrai que les objets perçus par l'intelligence diffèrent, pour le genre, de ceux qui affectent les sens. Cela suffit pour que l'appétit rationnel et l'appétit sensitif appartiennent à des facultés différentes.

Par l'appétit intellectif, nous pouvons désirer les biens immatériels; par l'appétit sensitif, nous désirons les biens sensibles : ce dernier prend le nom de sensualité et parfois de sensibilité.

QUESTION 81.

DE L'APPÉTIT SENSITIF OU DE LA SENSUALITÉ.

L'appétit sensitif ou sensualité est une force purement appétitive qui se divise en appétit concupiscible et appétit irascible. — Soumission de ces deux appétits à la raison.

1. — L'appétit sensitif est-il une faculté rationnelle ou simplement une force appétitive?

L'appétit sensitif est uniquement une force appétitive qui s'exerce à la suite de la perception des sens. Il consiste dans le mouvement sensuel, d'où il a pris le nom de sensualité, et résulte de l'impression reçue par les sens. Il n'est autre, au fond, que la propension de l'âme vers les choses qui flattent le corps.

2. — L'appétit sensitif se divise-t-il en deux facultés différentes?

L'appétit sensitif donne lieu à deux facultés, qui sont : la faculté concupiscible et la faculté irascible. Pour éclairer cette question, observons que tous les êtres de la nature sont portés, par inclination naturelle, non-seulement à rechercher ce qui leur convient et à fuir ce qui ne leur convient pas, mais encore à s'élever avec résistance contre ce qui veut les corrompre ou leur nuire. La flamme, par exemple, tend par nature à s'élever dans les airs et à quitter les lieux inférieurs ; mais en même temps elle résiste à ce qui veut la comprimer ou l'éteindre.

On trouve pareillement deux forces dans l'appétit sensitif : l'une, par laquelle nous nous portons vers ce qui convient à nos sens et nous nous éloignons de ce qui leur déplaît, — on l'appelle faculté concupiscible; — l'autre, dont l'objet est de détruire tous les obstacles qui s'opposent à nos désirs, — on appelle celle-ci faculté irascible, — et l'on dit en conséquence qu'elle a le difficile pour objet. Elle tend effectivement à vaincre les difficultés et à triompher des obstacles qui nous contrarient.

Ces deux facultés ne sauraient être confondues; car, en suivant l'inclination de l'irascible, nous nous portons, contre l'inclination du concupiscible, à des actes pénibles pour combattre ce qui nous est contraire : aussi les passions de l'irascible paraissent-elles opposées à celles du concupiscible; et, de fait, on a vu souvent le feu de la concupiscence amortir la colère, et le feu de la colère arrêter la concupiscence. — La faculté irascible prend sa source, il est vrai, dans la faculté concupiscible et y trouve aussi son terme, comme on le voit par les combats des animaux, qui ont pour principe et pour fin les biens que

désire leur appétit concupiscible ; mais ces deux facultés n'en sont pas moins distinctes. L'appétit irascible est comme le défenseur et en quelque sorte le rempart du concupiscible ; il le protége, le défend et le met à couvert dans la recherche du bien (1).

3. — La faculté irascible et la faculté concupiscible obéissent-elles à la raison ?

Il est constant que ces deux facultés obéissent à la raison et à la volonté, c'est-à-dire à la partie supérieure de l'âme.

D'abord, elles obéissent à la raison ; c'est un fait d'expérience. Certaines considérations ont souvent calmé ou excité la colère, la crainte et autres sentiments de même nature. Ensuite, elles obéissent à la volonté, qui donne l'impulsion vers les actes extérieurs. Nous ne sommes pas comme les animaux privés de raison, en qui le mouvement se produit aussitôt que l'appétit concupiscible ou irascible est excité. Notre appétit inférieur ne suffit pas à nous mouvoir, à moins que l'appétit supérieur, la volonté, ne nous donne ses ordres, ou du moins son consentement : car, dans les puissances motrices bien ordonnées, le second moteur ne donne le mouvement que sous l'impulsion du premier. « La partie supérieure de l'âme, disait Aristote, « meut la partie inférieure, comme la sphère supérieure « meut la sphère inférieure. »

L'appétit sensitif obéit à la raison ; mais souvent aussi il la combat. C'est ce que saint Paul exprime en disant : « Je sens dans mes membres « une autre loi qui combat la loi de mon esprit. » (Rom. VII, 23.) L'âme exerce sur le corps un pouvoir despotique ; la main, par exemple, lui obéit sur-le-champ. La raison n'a pas la même autorité sur l'appétit

(1) Ainsi se trouvent parfaitement établies deux *facultés*, *puissances* ou *appétits* (car ces mots sont synonymes), qui reparaîtront fréquemment dans la suite, et principalement dans le Traité des Passions.

sensitif : ici, c'est en quelque sorte un gouvernement politique et royal qui s'exerce sur des hommes libres, lesquels, bien que soumis à l'autorité d'un chef, résistent trop souvent aux ordres qu'ils en reçoivent. Cette comparaison nous explique pourquoi la partie irascible et concupiscible résiste à la raison, et les victoires qu'elle remporte sur elle, surtout lorsque l'imagination vient lui prêter son secours en lui présentant des choses agréables que la raison défend, ou des actes pénibles que la raison commande.

QUESTION 82.

DE L'APPÉTIT RATIONNEL OU DE LA VOLONTÉ.

Que la volonté est nécessitée à l'égard du bonheur, — mais non par rapport aux biens particuliers. — Comparaison de la volonté et de l'intelligence. — Action de la volonté sur l'intelligence, et réciproquement. — Pourquoi la volonté ne se divise pas en faculté irascible et en faculté concupiscible.

1. — La volonté désire-t-elle quelque chose par nécessité?

Il y a quelque chose que la volonté désire nécessairement, c'est le bonheur. « Tous les hommes, dit saint Augustin, veulent le bonheur d'une volonté uniforme. » Si le désir du bonheur n'était que contingent, il y aurait au moins quelques individus qui ne le rechercheraient pas.

Il n'est pas contraire au volontaire, remarquons-le bien, que la volonté veuille nécessairement ce qui est propre à son inclination et à sa nature, à savoir la fin dernière ou la béatitude. Il y a même nécessité pour elle de

s'y attacher; car, la fin étant pour les œuvres ce que les principes sont dans les théories, ce qui convient naturellement et d'une manière invariable à une puissance doit servir de fondement à tout le reste.

Mais, dira quelqu'un, avec ces notions, que deviendra notre liberté? Ne sommes-nous pas maîtres de nos actes? Oui, en ce sens que nous pouvons choisir une chose ou une autre. Mais l'élection, comme le dit le Philosophe, portant sur les moyens qui conduisent à la fin, et non sur la fin elle-même, le désir de la fin dernière n'est pas une propension dont nous soyons les maîtres; nous la désirons nécessairement par là même que nous voulons être heureux (1).

2. — La volonté veut-elle nécessairement tout ce qu'elle veut?

Il est notoire que tout ce que veut la volonté, elle ne le veut pas nécessairement. Le péché et la vertu sont une preuve qu'elle peut se porter vers des objets opposés. Elle veut nécessairement la fin dernière, comme l'intellect veut nécessairement les premiers principes; rien de plus vrai. Mais il y a assurément des biens particuliers sans lesquels l'homme peut être heureux, des biens qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude, comme il est certaines conséquences qui ne découlent pas évidemment des premiers principes: ce sont ces biens particuliers que la volonté ne veut pas nécessairement. Lorsqu'un jour nous verrons Dieu, notre volonté s'attachera à lui aussi nécessairement qu'elle s'attache au bonheur maintenant. Mais, en attendant que la vision céleste nous montre avec une pleine évidence que Dieu est le vrai bonheur, nous ne nous attachons nécessairement

(1) Il y a une grande différence entre la volonté et le libre arbitre. Il suffit, pour qu'une action soit volontaire, qu'elle soit exempte de coaction et conforme à l'inclination de la volonté.

ni à lui, ni aux choses divines. Ainsi la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

La raison, pouvant comparer plusieurs objets, peut aussi, par conséquent, agir diversement sur la volonté. Voilà pourquoi celle-ci ne s'attache pas de nécessité à un seul objet.

3. — La volonté est-elle une puissance plus élevée que l'intelligence?

La volonté n'est pas une faculté supérieure à l'intelligence, si l'on considère ces deux puissances en elles-mêmes ; car l'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que celui de la volonté. Mais, cependant, la volonté l'emporte sur l'intelligence, lorsque l'objet où se trouve le bien est plus élevé que l'intelligence et que l'âme elle-même. C'est ainsi que l'amour de Dieu est supérieur à la connaissance de Dieu. L'inverse a lieu quand l'objet est inférieur à l'âme : à l'égard des choses matérielles, la connaissance vaut mieux que l'amour.

4. — La volonté meut-elle l'intelligence?

« Nous avons le pouvoir, dit saint Jean Damascène, d'ap- « prendre ou de ne pas apprendre un art. » Il y a donc en nous des connaissances qui n'y sont que par l'effet de notre volonté, quoique nous n'apprenions que par l'intelligence.

Une chose en meut une autre par le moyen d'une fin qui détermine l'agent, et de cette sorte c'est l'intelligence qui meut la volonté, parce que le bien perçu par elle est l'objet même de la volonté. Mais une chose en meut aussi une autre comme agent, à la manière du moteur qui donne le mouvement; de cette façon, la volonté meut l'intelligence et toutes les autres puissances de l'âme. Elle est semblable à un roi qui, se proposant le bien général, fait mouvoir tous les magistrats dans les différentes villes de

son royaume. Son objet étant, en effet, le bien général, tandis que chaque faculté se propose un bien particulier, elle meut toutes les puissances de l'âme vers leurs actes propres, à l'exception des puissances végétatives, qui ne lui sont pas soumises.

5. — Y a-t-il dans l'appétit supérieur, qui est la volonté, un appétit concupiscible et un appétit irascible?

La volonté réside dans la partie raisonnable de notre âme, au lieu que le concupiscible et l'irascible existent dans la partie non raisonnable. D'un autre côté, la volonté a pour objet le bien en général; et toute puissance qui se propose un objet sous sa notion générale ne doit pas être divisée pour quelques différences particulières comprises sous cette idée. La vue, par exemple, ne se divise pas en autant de facultés visuelles qu'il y a de couleurs, parce qu'elle a pour objet les choses visibles, sous l'idée générale de couleur. L'intelligence ne se divise pas non plus en plusieurs puissances de perception, bien que, dans la partie sensitive, ces puissances soient réellement multiples. Pour ces raisons, la volonté n'a pas, comme l'appétit sensitif, l'irascible et le concupiscible.

Les mots *amour*, *concupiscence, désir*, et autres semblables, peuvent être pris en deux sens : ils expriment ordinairement des passions réelles qui se produisent avec une certaine surexcitation de l'âme, et ces passions résident alors dans l'appétit inférieur. D'autres fois ils désignent une simple affection de l'âme sans passion et sans surexcitation. Ce sont alors des actes de la volonté, qu'on peut attribuer aux anges et à Dieu. Dans ce dernier sens, ils appartiennent à la volonté elle-même, et non à des puissances diverses. C'est ainsi que l'on parle de la concupiscence ou désir de la sagesse, de l'amour de la vertu et de la haine du vice. On dira même que la charité est dans la puissance concupiscible, et l'espérance dans la puissance irascible, pour marquer que ces vertus se trouvent dans la volonté, selon qu'elle s'applique à des actes divers.

QUESTION 83.

DU LIBRE ARBITRE.

Le libre arbitre existe. — Il est une des facultés de notre âme. — Son identité avec la volonté.

1. — L'homme a-t-il le libre arbitre ?

L'homme possède le libre arbitre ; rien n'est plus clair, par la foi et par la raison. Premièrement, par la foi. « Dieu, dit l'Esprit-Saint, a constitué l'homme dès le « commencement, et l'a laissé entre les mains de son pro- « pre conseil » (Eccl., xv), c'est-à-dire de son libre arbitre. Secondement, par la raison. Nous demandons, d'abord, ce que signifieraient les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtiments, si nous n'avions pas le libre arbitre. Ensuite, lorsque l'intelligence juge qu'une chose doit être évitée ou recherchée, nous sentons que ce jugement provient d'une comparaison où elle a pu choisir entre des objets opposés, comme on le voit dans les syllogismes de la dialectique et dans les divers moyens de persuasion enseignés par la rhétorique. Notre jugement, qui n'est pas déterminé à un seul objet, peut choisir entre plusieurs. Nous possédons le libre arbitre, par cela même que nous sommes des êtres raisonnables.

Les fatalistes font plusieurs objections contre le libre arbitre. Ils apportent d'abord ce texte de saint Paul : « Le bien, que je veux, je ne le « fais pas ; et le mal, que je hais, je le fais. » (Rom., VII.) — Nous n'avons jamais prétendu que l'appétit sensitif ne se révolte pas de temps

à autre contre la raison. Or, le bien que l'homme veut et qu'il ne fait pas consiste précisément à ne rien désirer de contraire à la raison.

Ils citent ensuite ce passage du même Apôtre : « Cela ne dépend ni de « celui qui veut ni de celui qui court ; » ce que l'Apôtre n'a pas dit dans le sens que l'homme ne soit pas libre de vouloir et de courir, mais bien afin de faire entendre que le libre arbitre ne suffit pas pour arriver au ciel, s'il n'est mû et secondé par la grâce. Ils allèguent enfin ces paroles du prophète Jérémie : « La voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, ce « n'est pas à lui à diriger ses pas » (Jér., x), paroles qui doivent être entendues de l'exécution d'un dessein, dans laquelle l'homme peut être arrêté, soit qu'il le veuille, soit qu'il ne le veuille pas ; mais la liberté du choix est toujours en son pouvoir.

2. — Le libre arbitre est-il une faculté?

Quoique, dans le sens étymologique, le mot *libre arbitre* paraisse désigner un acte, on donne plutôt ce nom, d'après l'usage, à la puissance même par laquelle nous jugeons avec liberté. Or, cette puissance n'est ni une habitude, ni une force enchaînée à une habitude ; car, pour les choses soumises à notre libre arbitre, il n'existe en nous aucune inclination naturelle, la volonté pouvant se porter également vers le bien ou vers le mal. Par conséquent, le libre arbitre n'est ni un acte, ni une habitude. Il est une faculté de notre âme.

3. — Le libre arbitre est-il une faculté appétitive?

Bien que le choix qui caractérise le libre arbitre tienne en même temps de l'intelligence et de l'appétit, il appartient surtout à l'appétit qui nous fait désirer ce que l'intelligence a jugé meilleur dans le conseil préalable. Pour cette raison, nous dirons que le libre arbitre prend rang parmi les facultés appétitives.

« A la suite de la délibération de la raison, dit saint Jean Damascène, « marche immédiatement le libre arbitre, qui choisit à son gré. »

4. — Le libre arbitre est-il une autre faculté que la volonté?

Entre le libre arbitre et la volonté on trouve le même rapport qu'entre la raison et l'intelligence. L'intelligence accepte simplement les premiers principes, comme la volonté veut la fin dernière. La raison s'applique aux conclusions qui ressortent des premiers principes, comme le libre arbitre choisit les moyens qui conduisent à la fin. La volonté est donc au libre arbitre ce que l'intelligence est à la raison. Or, comprendre et raisonner sont du ressort de la même faculté. Donc vouloir et choisir sont aussi du ressort de la même puissance. Donc encore la volonté et le libre arbitre ne sont pas deux facultés, mais une seule.

QUESTION 84.

DE LA CONNAISSANCE DES CORPS.

L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence? — Les connaît-elle par des idées innées? — Les connaît-elle par les raisons divines ou éternelles? — Origine des idées. — Rôle des images sensibles. — Ce qui arrête l'action de l'intelligence.

1. — L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence?

Si notre âme ne connaissait pas les corps par l'intelligence, il faudrait dire que les sciences physiques, qui traitent des corps mobiles, n'existent point; car toute science réside dans l'intelligence.

Pour établir contre les philosophes anciens la certitude de nos connaissances au sujet des choses corporelles, qui sont si changeantes, Platon supposa l'existence de certains êtres séparés de la matière, qu'il appela *espèces* ou *idées*. Selon lui, notre âme perçoit les espèces immatérielles auxquelles les corps participent, mais non pas précisément les corps eux-mêmes; et, pour arriver à la connaissance des choses matérielles, il lui faut recourir à des substances qui en diffèrent sous le rapport de la manière d'exister, comme si des espèces *immatérielles* et *immobiles* pouvaient nous fournir la connaissance de la matière et du mouvement. Son erreur provenait de ce principe, vrai en soi, que toute connaissance s'opère au moyen d'une certaine ressemblance; car, de ce que la forme de l'objet compris est dans l'intelligence d'une manière universelle, immatérielle et immuable, il concluait à tort que cet objet devait être tel en soi; tandis que la forme sensible des choses matérielles elles-mêmes est autre dans l'objet réel qui existe en dehors de l'âme, et autre dans nos sens, où elle se trouve dégagée de la matière, lorsque, par exemple, ils perçoivent la couleur de l'or sans l'or lui-même. Il ne voyait pas que notre intelligence reçoit, de même, d'une manière immatérielle et immobile, conformément à sa nature, les images des corps, qui sont en elles-mêmes matérielles et mobiles, et que l'âme humaine connaît ainsi les corps par l'intelligence, d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

L'intelligence, au moyen des images immatérielles et intelligibles que l'âme possède essentiellement, perçoit les corps d'une façon plus éminente que les sens; elle les connaît à la manière de Dieu et des anges, et de là vient que les sciences physiques sont immuables, bien qu'elles aient pour objet des choses changeantes.

3. — L'âme connaît-elle les corps par sa propre essence?

Une autre erreur des philosophes anciens est d'avoir supposé que l'âme connaît les choses corporelles par sa propre essence. Ils le concluaient des deux principes suivants, dont ils exagéraient la portée : *Le semblable est connu par le semblable ; la forme de l'objet connu est dans le sujet connaissant, telle qu'elle est en soi ;* d'où ils inféraient que, les choses connues étant matérielles, l'âme l'était aussi. Alors chacun d'eux lui donnait la nature du principe générateur qu'il regardait comme la cause des choses ; elle était feu, air et eau, suivant qu'il leur plaisait de prendre l'un de ces éléments pour la cause universelle ; si bien qu'au dire d'Empédocle, elle était composée des quatre éléments et de deux moteurs.

Le philosophe de Stagyre fit justice de ces théories matérialistes et ridicules. Réfutant Empédocle et ses adhérents, il montra qu'en vain l'on donnait à l'âme la nature de tous les principes pour qu'elle connût tous les êtres, si on ne lui donnait encore la nature même des êtres et leur forme, les os, la chair et le reste. « Si l'âme connaît « le feu par le feu, ajoutait-il, d'où vient que le feu qui est « hors de l'âme ne connaît pas le feu? » Il lui fut aisé de conclure que les objets matériels connus de l'âme existent en elle spirituellement, et non pas matériellement. Et, en effet, la connaissance est d'une nature directement opposée à l'essence même de la matière. Plus le sujet connaissant possède immatériellement la forme de l'objet connu, plus il en a une connaissance parfaite ; aussi les intelligences les plus élevées sont précisément les plus spirituelles. Il suit de là que l'âme ne connaît pas les corps par son essence même.

S'il y a une intelligence qui connaît toutes choses par son essence, il faut

que son essence possède tout, non matériellement, comme le supposaient les anciens, mais immatériellement. Or, c'est là le propre de Dieu, dont l'essence est le type parfait de tout ce qui existe dans l'univers. Lui seul connaît tout par son essence. L'âme humaine ne connaît rien de cette manière.

3. — L'âme connaît-elle les corps par des espèces ou idées naturellement innées ?

Le Philosophe a comparé l'intellect « à une table rase « sur laquelle il n'y a rien d'écrit. » D'accord avec lui, nous ne pensons pas que l'âme humaine connaisse les choses corporelles par des images intelligibles naturellement innées. Chacun sait qu'au début, elle est simplement capable de recevoir les impressions qui produisent la sensation et les images qui donnent lieu à la connaissance. L'enfant, tant pour les sens que pour l'intellect, n'a d'abord que la puissance de sentir et de connaître. Passant ensuite de la puissance à l'acte, il sent sous l'impression des choses sensibles, et connaît en apprenant des autres, ou en découvrant par lui-même. Selon Platon, notre âme est naturellement remplie de toutes les espèces intelligibles, et le corps seul les empêche de se produire. Mais d'où vient que l'âme, qui, dans son système, a la connaissance naturelle de toutes choses, l'oublie si bien qu'elle ne sait pas même qu'elle en est douée? Oublie-t-elle ce qu'elle sait naturellement; par exemple, cet axiome : « Le tout est plus grand que la partie ; » et les autres semblables ? De plus, il lui est naturel d'être unie à un corps ; or, comment se fait-il qu'un état naturel soit précisément ce qui entrave totalement un acte naturel ? Pourquoi, d'un autre côté, l'individu qui est privé d'un sens n'a-t-il nulle connaissance des choses que l'on perçoit ordinairement par ce sens ? L'aveugle-né a-t-il la notion

des couleurs? Il n'en serait pas privé, assurément, si les idées de toutes les choses intelligibles étaient naturellement innées dans son intelligence. N'admettons donc pas que notre âme connaît les choses corporelles par des idées ou espèces intelligibles naturellement innées.

4. — Les idées ou espèces intelligibles sont-elles, dans notre âme, une émanation de certaines formes séparées?

Platon le croyait, mais à tort. S'il en était ainsi, quelle raison satisfaisante pourrait-on assigner à l'union de l'âme avec le corps? Pourquoi cette union, si l'âme, d'après les lois de sa nature, devait recevoir les idées par l'influence de certaines substances séparées, et non pas par l'intermédiaire des sens? Ne serait-ce pas en vain qu'elle serait unie au corps, si elle n'en avait nul besoin pour l'exercice de l'intelligence? Puis, s'il était dans sa nature d'acquérir ses connaissances par des espèces émanées de quelques êtres supérieurs, comment expliquer que l'aveugle-né n'a point l'idée des couleurs, et que l'homme privé d'un sens n'acquiert jamais la connaissance des choses que l'on perçoit ordinairement par ce sens?

Nous ne prétendons pas que les idées reçues par notre intelligence ne doivent pas être ramenées à un principe essentiellement intelligible comme à leur première cause, qui n'est autre que Dieu; mais nous soutenons qu'elles procèdent de ce premier principe par l'intermédiaire de la forme des choses sensibles, et non par le moyen d'un intellect séparé, à moins que cet intellect séparé ne soit regardé comme cause éloignée.

5. — Notre âme connaît-elle les choses dans les raisons éternelles?

Aux formes subsistantes par elles-mêmes que Platon avait imaginées sous le nom d'*idées*, saint Augustin, substi-

tuant les raisons éternelles qui existent dans la pensée divine, enseigna que l'âme connaît la vérité dans les raisons ou idées divines. « Si vous voyez l'un et l'autre que « ce que vous affirmez est vrai, dit-il, et si nous voyons « également l'un et l'autre que ce que j'affirme est vrai, « où le voyons-nous, je vous prie? Je ne le vois pas en « vous, vous ne le voyez pas en moi ; mais nous le voyons « tous les deux dans l'immuable vérité qui est au-dessus de « nos intelligences. »

Assurément, pendant cette vie, notre âme ne voit pas les choses dans les raisons éternelles comme on voit dans un miroir les objets dont l'image y est réfléchie. C'est là le partage des bienheureux, qui voient Dieu et toutes choses en Dieu. Mais, comme nous disons aussi que nous connaissons une chose dans une autre lorsque celle-ci est le principe de notre science, l'âme, en ce sens, voit les choses dans les raisons éternelles, par la participation desquelles nous avons le moyen de tout connaître. La lumière intellectuelle qui est en nous, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'une participation et une image de la lumière incréée où sont contenues les raisons éternelles? Voilà pourquoi le Psalmiste s'écrie : « Beaucoup disent : Qui nous a montré les « biens? » Et répondant aussitôt, il ajoute : « La lumière « de votre visage a été imprimée sur nous, Seigneur » (Ps. VI, 6); paroles qui équivalent à celles-ci : Tout est dévoilé en nous par le sceau de la lumière divine.

Quoi qu'il en soit, indépendamment de cette lumière intellectuelle, notre âme a encore besoin de tirer des choses matérielles certaines espèces ou images intelligibles qui lui sont indispensables pour l'actualité de la science. « Les « raisons éternelles, dit saint Augustin lui-même, ne nous « apprennent pas quels sont les divers genres d'animaux,

« l'origine de chacun d'eux et mille autres particularités « que nous devons demander aux temps et aux lieux. » Ce saint Docteur, comme on le voit, voulait principalement parler de l'état des bienheureux, en disant que l'âme aperçoit tout dans les raisons divines.

6. — La connaissance intellectuelle est-elle prise des choses sensibles ?

Démocrite, identifiant l'intelligence avec les sens, n'assignait d'autre cause à nos connaissances que l'impression toute matérielle des corps (1). Pour Platon, qui niait que les objets sensibles eussent aucune action sur notre âme, l'intelligence était seulement avertie par les sens d'entrer en exercice.

Aristote prit un terme moyen. Il admit, avec Platon, que l'entendement diffère essentiellement des sens, et, avec Démocrite que les opérations de la partie sensitive de notre âme résultent de l'impression des sens, faisant ainsi de la sensation l'acte de l'âme et du corps réunis. Il se détacha de Démocrite en enseignant que l'intelligence possède une opération propre et indépendante de son union avec le corps. Comme il le dit, l'impression des choses sensibles ne suffit pas pour l'action intellectuelle ; il faut quelque chose de plus noble : l'intervention d'un principe actif, qui est l'intelligence. Il n'entendait pas non plus, comme Platon, que l'opération intellectuelle soit produite en nous par l'impression unique des formes supérieures ; il jugea bien que notre intelligence a besoin des images recueillies par les sens et rendues intelligibles par l'abstraction des conditions matérielles, ce qui

(1) Erreur renouvelée par Condillac.

est le fait de l'intellect agent. Nous dirons avec lui que la connaissance intellectuelle, sous le rapport des images, est causée par les sens; mais que, les images ne pouvant modifier par elles seules l'intellect passif sans l'intellect actif qui les rend elles-mêmes intelligibles, la perception des sens n'est pas la cause totale et entière de la connaissance intellectuelle. Elle fournit seulement une matière à la cause elle-même, c'est-à-dire à l'intelligence, qui sait ensuite s'étendre au delà (1).

7. — L'âme peut-elle connaître quelque chose par les espèces intelligibles sans recourir à des images sensibles?

« L'âme, répond le Philosophe, ne connaît rien sans « images. »

Si l'on soutient le contraire, qu'on nous dise pourquoi notre intelligence, qui est indépendante en soi de tout organe corporel, perd la connaissance des choses dont la science lui était familière, aussitôt que, par suite de la lésion d'un organe, l'imagination ne fonctionne plus, comme chez les frénétiques, ou que la mémoire est paralysée, comme dans la léthargie. Ce fait ne démontre-t-il pas qu'elle a besoin des sens, de l'imagination et des autres puissances de la partie sensitive? — Une autre preuve de cette vérité, c'est notre propre expérience. Lorsque nous

(1) L'intelligence n'est pas renfermée dans l'étroite limite des sens. Elle en tire, il est vrai, ses premiers éléments; mais c'est pour entrer bientôt dans une sphère qui lui est propre, où elle se met en communication avec les idées éternelles et nécessaires. Les images qui lui viennent par les sens sont, dit très-bien le P. Ventura, la matière sur laquelle s'exerce l'opération de l'entendement actif; mais elles ne sont pas le principe et la cause de cette opération : tout comme le marbre, qui est la matière sur laquelle l'artiste exerce son talent et forme la statue, n'est pas le principe, la cause de ce talent; tout comme les objets sensibles, qui sont la matière sur laquelle s'exerce la faculté de voir, ne sont pas le principe, la cause de cette faculté.

faisons effort pour comprendre, nous formons dans notre esprit des images, des exemplaires dans lesquels nous cherchons à voir, pour ainsi parler, ce que nous voulons comprendre. Pour expliquer une vérité à quelqu'un, nous nous servons encore d'exemples et de comparaisons qui l'aident à comprendre. La raison en est que notre intelligence est proportionnée aux objets qu'elle doit connaître. Celle des anges, qui est dégagée de toute matière, comprend par les seules espèces intelligibles, parce qu'elle a pour objet propre les substances spirituelles séparées du corps. L'esprit humain, uni à un corps, a pour objet propre de ses connaissances la nature des choses visibles; voilà pourquoi, quand il s'élève aux choses invisibles, il lui faut constamment recourir aux images.

Nous n'avons la notion des substances spirituelles que par comparaison avec les êtres sensibles. Pour concevoir un esprit, il nous faut les images des corps, bien que les esprits ne puissent être représentés par aucune image (1).

8. — Le jugement de la raison est-il empêché par les entraves des sens?

Notre esprit, qui ne comprend rien ici-bas que par comparaison avec les choses sensibles, ne pouvant parfaitement juger sans l'usage libre des sens par lesquels il connaît ces choses, il est constant que le jugement de la raison peut être suspendu par les entraves qui pèsent sur nos sens.

L'imagination, pendant la captivité des sens, ne produit plus d'images; ou, si elle en forme encore quelques-unes, ce sont des images

(1) Dieu a voulu que l'esprit humain s'élevât par la nature des choses visibles, qui est l'objet propre de nos conceptions, à la nature des choses invisibles. Le mystère de l'Incarnation repose en grande partie sur cette vérité.

déformées, comme on le voit chez les personnes atteintes de la fièvre. Aussi, dans nos rêves, les raisonnements que nous faisons sont-ils toujours défectueux en quelque point.

QUESTION 85.

DU MODE ET DE L'ORDRE SUIVIS PAR NOTRE INTELLIGENCE.

Comment s'opère le passage de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle. — De l'abstraction des images sensibles. — De la nature des espèces intelligibles. — Notre intelligence procède-t-elle de l'universel au particulier; ou est-ce le contraire? — De quelle manière elle connaît plusieurs choses à la fois. — Procédé de la composition et de la division. — De l'erreur. — De la parfaite connaissance.

1. — Notre intelligence connaît-elle les choses corporelles et matérielles en agissant par abstraction sur les images?

La fonction propre de l'intelligence est de connaître les formes individualisées dans la matière, mais seulement en général, et non telles qu'elles existent dans telle matière particulière. Pour arriver à ce résultat, lorsque l'objet perçu par l'un de nos sens a déposé dans notre âme une impression ou image de lui-même, l'intelligence s'empare de cette image; elle en abstrait les conditions matérielles, les éléments particuliers, tout ce que l'image contient d'individuel et de local; elle dégage ainsi une espèce intelligible ou idée qui représente les points de vue généraux de l'objet, sa nature générale. L'espèce intelligible agit

ensuite sur l'intellect, passif, le pénètre, l'informe et y détermine un acte qui est la connaissance intellectuelle (1).

2. — Les idées ou espèces intelligibles abstraites des images sensibles sont-elles pour notre intelligence un objet ou seulement un moyen de connaissance ?

Dans l'opinion erronée de certains philosophes, les espèces intelligibles abstraites des images sont, pour l'intelligence, non un moyen de connaître, mais les objets mêmes de nos connaissances, de sorte que nos facultés intellectuelles ne connaîtraient que leurs propres modifications, c'est-à-dire l'espèce intelligible qu'elles ont reçue, et rien au delà. Ce système est faux pour deux raisons. Premièrement, si nous ne connaissions que les espèces intelligibles qui sont dans notre âme, les sciences n'auraient pas d'autres objets que ces espèces mêmes ; elles ne porteraient plus sur les choses elles-mêmes placées hors de l'âme. En second lieu, il fait revivre l'erreur de ces antiques philosophes qui soutenaient que tout ce que l'on pense est vrai et que deux propositions contradictoires peuvent être vraies tout à la fois ; car, si l'intelligence n'a pour objet de son jugement que sa propre modification, elle ne juge que de son affection même et ne se trompe jamais, ne pouvant manquer de percevoir son objet tel qu'il est pour elle. Admettez que le goût, par exemple, ne doit prononcer que d'après sa propre modification ; l'homme qui jugera que le miel est doux portera un jugement vrai, et celui dont le palais dépravé trouvera

(1) Les espèces intelligibles signifient les idées générales que notre esprit se fait des choses. Ces espèces, conservées dans l'intelligence passive, y demeurent virtuellement, quand elle n'est plus en activité. L'intelligence active en fait usage suivant les objets auxquels ces espèces conviennent.

que le miel est amer portera aussi un jugement vrai. Dès lors toute opinion serait également vraie. En présence de semblables conséquences, il faut évidemment en revenir à dire que l'espèce intelligible est un moyen par lequel l'intelligence comprend, et que la chose elle-même dont elle est la ressemblance est le premier objet connu par notre entendement. Mais, comme l'esprit humain a le pouvoir de se réfléchir sur lui-même, nous connaissons par un même acte, d'abord la chose elle-même, et ensuite l'espèce intelligible qui la représente.

3. — Les choses les plus universelles s'offrent-elles les premières à notre esprit?

Les sens, qui ont pour objet la perception des êtres particuliers, se développant en nous avant l'intelligence, la connaissance des êtres individuels précède par là même en nous celle des choses universelles. Mais, dans l'esprit humain lui-même, les idées les plus universelles précèdent toujours celles qui le sont moins; car notre intelligence, qui a d'abord une connaissance vague, confuse et imparfaite des choses, les connaît mieux lorsqu'elle en distingue les principes et les éléments. Connaître un animal, par exemple, en tant qu'animal, c'est-à-dire d'une manière vague, est plus naturel à notre esprit que de le connaître d'une manière distincte, comme étant tel animal doué ou privé de raison, un homme ou un lion. La même loi se remarque dans les sens, qui perçoivent aussi les choses en général avant d'en saisir les particularités. Lorsque j'aperçois un objet dans le lointain, il m'apparaît comme un simple corps, avant que je puisse juger que c'est un être animé; et je reconnais un être animé avant de reconnaître Socrate ou Platon. Les enfants dis-

tinguent un homme d'un autre objet avant de distinguer un homme d'un autre homme, et voilà pourquoi ils commencent par donner le nom de père à tous les hommes indistinctement. On voit par ces aperçus que les choses les plus vagues, les plus universelles, sont celles qui se présentent les premières à notre intelligence, et même à nos sens.

Nous connaissons l'homme d'une manière vague et confuse, avant de pouvoir distinguer clairement les diverses parties dont il est composé.

4. — Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois?

« *Comprendre*, nous dit le Philosophe, n'embrasse « qu'un objet; mais *savoir* en embrasse plusieurs. » Notre intelligence peut bien comprendre plusieurs choses à la fois sous la forme de l'unité, c'est-à-dire sous une seule espèce intelligible, mais non sous la forme de la multiplicité. Si donc il est des choses qui puissent être saisies dans une seule idée, elle pourra les comprendre à la fois; c'est ainsi que Dieu voit simultanément toutes les choses par une seule, qui est son essence. Pour celles qui ne se perçoivent que par des idées ou espèces diverses, il nous est impossible de les comprendre en même temps.

En considérant les parties d'un tout comme renfermées dans l'ensemble, je puis les saisir sous la seule forme du tout et les percevoir à la fois; mais si je les considère comme contenues sous plusieurs espèces, il ne m'est plus possible de les comprendre en même temps.

5. — Notre intelligence comprend-elle par composition et par division?

Une preuve manifeste que notre intelligence comprend par composition et par division, c'est qu'il y a

composition et division dans les propositions affirmatives ou négatives qui représentent les conceptions de notre esprit. La nature même de notre intelligence nous en fait une loi ; car, bien différente de celle de Dieu ou des anges, elle n'a pas, du premier abord, une connaissance parfaite des choses. Elle commence par en saisir l'essence; ensuite elle prend connaissance des propriétés, des accidents, des habitudes et des autres qualités qui se rattachent à l'essence. Il lui faut, après cela, rapprocher une chose comprise d'une autre chose, puis les diviser; passer encore d'un rapprochement et d'une division à d'autres opérations semblables, ce qui s'appelle raisonner. C'est donc en composant, divisant et raisonnant qu'elle acquiert ses connaissances, au lieu que Dieu et les anges voient immédiatement, par la simple intuition de la nature des êtres, ce que nous y découvrons par cette triple opération.

La composition et la division résultent de la ressemblance et de la différence. La composition consiste dans l'affirmation de l'identité du sujet avec l'attribut ; la division, dans la négation de cette identité, à cause de la différence que l'esprit aperçoit entre les deux termes exprimés.

6. — L'intelligence peut-elle être fausse ?

« L'intelligence, selon la remarque d'Aristote, est toujours vraie en elle-même. » — « L'homme qui se trompe, dit saint Augustin, ne comprend pas. »

Chaque faculté est vraie dans sa sphère propre; car, disposée et ordonnée pour son objet, elle conserve toujours les mêmes relations avec lui. L'intelligence ayant pour objet la connaissance de la simple nature des choses, sur ce point elle ne se trompe pas. L'erreur ne s'introduit en elle que dans la composition et la division des idées, c'est-à-dire dans le raisonnement. Car, ici, elle peut errer sur les

définitions composées; par exemple, quand la définition d'une chose est appliquée à une autre, comme celle du cercle au triangle, ou quand une définition, fausse en soi, unit des qualités qui s'excluent, comme dans cette proposition : Un être raisonnable a des ailes. Mais elle ne se trompe jamais dans les idées simples dont la définition n'admet aucune composition, ni dans les propositions dont la vérité se manifeste aussitôt que l'on connaît la valeur de leurs termes, ni, conséquemment, dans les premiers principes et dans les conclusions que les sciences en tirent logiquement. Si nous sommes en défaut dans ces matières, c'est que nous n'embrassons pas la totalité de notre objet, comme l'a dit Aristote (1).

7. — Une seule et même vérité est-elle mieux comprise par un homme que par un autre?

L'expérience de tous les jours est là pour certifier que certains esprits comprennent mieux que d'autres. — Objectivement, la même vérité n'est pas mieux comprise par un homme que par un autre; elle doit être entendue telle qu'elle est, ou bien elle ne serait pas réellement comprise. Subjectivement, un homme peut la comprendre mieux qu'un autre, parce qu'il est doué d'une plus grande force intellective : c'est ainsi que, dans les choses matérielles, un homme distingue un objet mieux qu'un autre, parce qu'il a la vue plus perçante. Il y a des intelligences plus parfaites les unes que les autres, comme il y a des corps mieux doués que d'autres. La perfection de l'intelligence peut provenir des dispositions du corps et des facultés in-

(1) « L'entendement, dit Bossuet, est fait pour entendre, et toutes les fois qu'il « entend il juge bien. S'il juge mal, il n'a pas assez entendu. Tout ce qu'on en- « tend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas. »

férieures de l'âme. Plus le corps est bien disposé, plus est parfaite l'âme qui lui est unie. Plus les facultés inférieures sont puissantes, plus aussi les hommes sont propres aux actes de l'intelligence.

8. — L'intelligence connaît-elle l'indivisible avant le divisible ?

Il y a trois sortes d'indivisible. Parle-t-on d'un tout continu actuellement indivis, mais susceptible d'être divisé ? Ce genre d'indivisible est compris par nous avant sa division : la connaissance confuse d'un tout précède la connaissance distincte de ses parties, nous l'avons vu. Parle-t-on d'un être qui est indivisible dans son espèce ; par exemple, de la raison humaine ? Cet indivisible nous est encore connu avant sa division en parties ; il est même l'objet propre de notre intelligence. Mais si l'on entend le troisième genre d'indivisible, le seul, à bien dire, qui mérite ce nom, celui qui, comme le point ou l'unité absolue, n'admet la division ni en acte ni en puissance, celui-là ne nous est connu qu'après le divisible, par la négation de la division ; et la preuve de cela, c'est que nous le définissons au moyen d'une négation. Le point, disons-nous, est ce qui n'a pas de parties. Ainsi l'indivisible absolu n'est compris de notre esprit qu'après le divisible, au moyen de l'abstraction.

QUESTION 86.

CE QUE NOTRE INTELLIGENCE CONNAIT DANS LES CHOSES MATÉRIELLES.

L'intelligence ne connaît qu'indirectement les choses individuelles, — infinies, — contingentes, — et futures.

1. — Notre intelligence connaît-elle les choses individuelles et particulières?

« Non, répond le Philosophe; l'universel est connu par « l'intelligence, et le particulier par les sens. »

La raison pour laquelle la connaissance directe des choses individuelles est dérobée à notre intelligence, c'est que, pour connaître les êtres matériels, nous en tirons par abstraction l'espèce intelligible. Le produit d'une telle abstraction étant une idée générale, l'intelligence ne connaît directement que les notions universelles; elle connaît le particulier, mais d'une manière indirecte, par un retour qu'elle fait sur les images sensibles dans lesquelles elle aperçoit les espèces intelligibles. De cette sorte, les choses particulières ne lui sont connues que d'une manière indirecte, et ce n'est que par un travail pour ainsi dire de réflexion qu'elle arrive à former cette proposition : Socrate est homme.

2. — Notre intelligence peut-elle connaître des choses infinies?

Notre intelligence est susceptible de connaître des cho-

ses infinies dans ce sens qu'elle est capable de recevoir une notion, puis une autre, et ainsi de suite, indéfiniment; mais elle ne peut connaître des choses infinies en réalité. Premièrement, l'infini ne se trouve pas en réalité dans les êtres matériels; il s'y trouve seulement en puissance, en tant que l'un succède à l'autre. En second lieu, il faudrait en avoir considéré tous les aspects, énuméré toutes les parties, ce qui est impossible.

Il n'est question dans cet article que de l'infini matériel, qui est de lui-même inconnu, parce qu'il n'existe pas. Quant à l'infini formel, qui est Dieu, il est parfaitement intelligible en soi. La faiblesse seule de notre intelligence nous empêche de le bien connaître ici-bas; mais au ciel nous le verrons en essence.

3. — Notre intelligence connaît-elle les choses contingentes?

Il a été dit plus haut que l'intelligence perçoit directement et par elle-même les idées universelles, et que les sens perçoivent les êtres particuliers. Nous dirons pareillement ici que les choses contingentes rentrent indirectement dans son domaine et directement dans celui des sens, mais que toutes les raisons universelles et nécessaires des choses contingentes lui reviennent directement. C'est pourquoi, si on considère les raisons universelles des choses sensibles, toutes les sciences rentrent dans celles de l'ordre nécessaire qui sont du ressort de l'intelligence. Mais si l'on ne considère que les choses en elles-mêmes, il y a une science qui s'applique aux êtres nécessaires, une autre qui embrasse les êtres contingents.

Il n'est rien de si contingent qui ne renferme en soi quelque chose de nécessaire. Ainsi cette proposition : Socrate court, énonce une proposition contingente en elle-même. Eh bien, cependant, le rapport entre

courir et se mouvoir est nécessaire ; car, du moment que Socrate court, nécessairement il se meut.

4. — Notre intelligence connaît-elle les choses futures ?

Les choses à venir peuvent être connues, ou bien en elles-mêmes, ou bien dans leurs causes. Les connaître en elles-mêmes, c'est le propre de Dieu, dont le regard éternel embrasse le temps dans son cours entier. Mais nous pouvons les connaître dans leurs causes ; et si elles ont des causes dont elles soient la conséquence nécessaire, nous en avons une certitude scientifique : c'est ainsi que l'astronome prédit d'avance l'éclipse qui doit arriver. Si elles ne résultent de ces causes que la plupart du temps, nous les connaissons par une conjecture plus ou moins probable.

Saint Augustin a exprimé, dans ses *Confessions*, l'opinion que l'âme a une certaine force de divination qui lui révèle naturellement l'avenir, lorsqu'elle s'isole des sens corporels. Mais, comme cette manière de connaître n'est pas conforme à la nature de notre intelligence, qui reçoit plutôt ses connaissances par le moyen des sens, nous disons, nous, que les choses futures ne nous sont connues que par l'impression de certaines causes supérieures, spirituelles ou matérielles : spirituelles, c'est-à-dire par les impressions de Dieu, des anges ou des démons, et nous convenons que l'âme humaine est plus propre à recevoir ces sortes d'impressions lorsqu'elle s'isole des sens et des inquiétudes du dehors pour se rapprocher des purs esprits ; matérielles, telle que l'impression des corps célestes ; et c'est ce qui peut avoir lieu lorsque l'influence de ces corps fait naître dans notre imagination les signes avant-coureurs des phénomènes qu'ils vont amener. Les animaux, qui ne suivent que leur instinct, éprouvent surtout cette impression ; aussi leurs pressentiments sont-ils souvent plus infaillibles que ceux des hommes.

QUESTION 87.

COMMENT L'AME SE CONNAIT ELLE-MÊME ET CONNAIT CE QUI EST EN ELLE.

L'âme se connaît par ses opérations. — Elle connaît ses habitudes par leurs actes. — L'intelligence elle-même se connaît par son acte. — Elle connaît aussi les actes de la volonté.

1. — L'âme se connaît-elle par son essence?

L'âme humaine se connaît par ses actes, et non par son essence. Je sais que j'ai une âme intelligente, parce que j'ai conscience de l'exercice de mon intelligence. Je connais ensuite la nature de mon âme par la nature des actes de mon intelligence. Mon âme, pour connaître ce qu'elle est, s'étudie dans ses opérations actuelles, comme on observe les actes d'un homme présent pour le connaître à fond (1).

2. — Notre âme connaît-elle ses habitudes par leur essence?

Notre âme connaît ses habitudes par leurs actes, et non par leur essence. Je perçois que j'ai une habitude, lorsque j'en produis les actes. L'étude réfléchie des actes me conduit à la connaissance des propriétés de cette habitude. La foi elle-même ne se révèle à notre âme que par les actes de notre cœur ; nous savons que nous avons cette vertu, parce que nous en produisons les actes.

(1) Telle est la méthode d'observation si vantée de nos jours comme une découverte.

3. — L'intelligence connaît-elle ses propres actes?

Saint Augustin formulait ainsi la réponse à cette demande : « Je vois que je comprends. »

Le premier objet de notre intelligence n'est pas de se connaître elle-même, c'est de percevoir la nature des choses matérielles. L'acte par lequel nous percevons ces choses ne vient qu'en second lieu à notre connaissance, et c'est par lui que l'intelligence se connaît elle-même dans son état parfait, qui est la connaissance actuelle.

4. — L'intelligence connaît-elle l'acte de la volonté?

« Je sais que je veux, » répondait saint Augustin.

L'acte de la volonté est d'une manière intelligible dans le sujet intelligent comme dans son principe, et c'est là ce qui faisait dire au Philosophe que la volonté est dans la raison. Puisqu'il en est de la sorte, l'acte de la volonté est nécessairement connu de l'intelligence, d'abord en tant que l'homme sait qu'il veut, puis en tant qu'il connaît la nature de cet acte, et, partant, la nature même de son principe, qui n'est autre qu'une habitude ou une faculté.

Il est notoire que ce qui est dans la volonté est aussi dans l'intelligence d'une certaine façon. Il n'en saurait être autrement, puisque ces deux facultés ont pour sujet la même substance, qui est l'âme, et sont même en quelque sorte le principe l'une de l'autre.

QUESTION 88.

DE LA CONNAISSANCE DES ÊTRES IMMATÉRIELS.

Impuissance de notre âme dans la connaissance des substances immatérielles. — Rien sans images. — Que Dieu n'est pas l'être qui nous est connu avant tout.

1. — L'âme humaine, ici-bas, peut-elle comprendre les substances spirituelles?

Dans le système de Platon, les substances immatérielles seraient nos premières connaissances, les objets propres de notre esprit. Mais il est certain que, sur cette terre, notre intelligence se rapporte naturellement aux choses matérielles, et l'expérience, en effet, est là pour nous prouver qu'elle ne comprend rien qu'à l'aide d'images sensibles. Ne croyons donc pas que nous puissions percevoir directement et par elles-mêmes les substances spirituelles, qui ne tombent pas sous les sens, et que notre imagination ne saurait se représenter telles qu'elles sont.

Néanmoins saint Augustin a pu dire que : « Comme l'esprit acquiert la « connaissance des choses corporelles par les sens, il acquiert de même « celle des esprits par lui-même. » La science de l'âme est effectivement le principe d'où il faut partir pour arriver à la connaissance des esprits; mais on ne saurait nier que nous connaissons ce qui est corporel avant ce qui est spirituel.

2. — Notre intellect peut-il par la connaissance des choses matérielles parvenir à comprendre les substances spirituelles?

Notre entendement aura beau abstraire de la matière

l'essence des choses matérielles, il ne parviendra jamais à en faire sortir quelque chose de semblable à la substance immatérielle. Qu'il s'élève, par ce procédé, à une certaine notion des substances spirituelles, j'y consens; mais il n'en acquerra point une connaissance parfaite. Entre les corps et les esprits il n'y a ni identité, ni aucun point de rapport : les similitudes fournies par l'ordre matériel seront toujours très-insuffisantes pour nous donner la notion du monde spirituel.

L'âme humaine, qui se connaît par son acte, qui se démontre à elle-même sa vertu et sa nature, ne nous donne pas une idée parfaite des substances angéliques; elle n'a pas leurs propriétés.

3. — Dieu est-il le premier objet connu par l'âme humaine?

« Personne, dit saint Jean (I,18), n'a jamais vu Dieu. »

Si l'intelligence humaine ne perçoit pas les êtres spirituels, elle comprend encore moins la substance éternelle et incréée. Les premiers objets que nous connaissons en cette vie, ce sont les créatures matérielles, et par elles nous arrivons à la connaissance de Dieu, comme nous le marquent ces paroles de saint Paul : « Les perfections in-« visibles de Dieu nous sont devenues intelligibles par les « choses qu'il a faites. » (Rom. I, 20.) Puisque nous ne connaissons Dieu que par les créatures, il n'est pas le premier objet connu de notre âme.

Il est vrai que nous connaissons toutes choses dans la lumière de la vérité première, et que par elle aussi nous jugeons de tout. Il est indubitable encore que Dieu est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. — Que faut-il en conclure? Que Dieu est le premier objet connu de nous? — Non, mais simplement que la lumière divine est le moyen par lequel notre intelligence connaît.

QUESTION 89.

DE LA CONNAISSANCE DE L'AME SÉPARÉE DU CORPS.

Ce que l'âme connaît après la mort. — Conserve-t-elle la science acquise ici-bas? — Les morts ont-ils souci de nous?

1. — L'âme séparée du corps peut-elle connaître quelque chose?

A la première inspection, on s'explique difficilement que l'âme humaine, qui, pendant son union avec le corps, ne saurait rien comprendre sans le secours des images sensibles, puisse cependant, après sa séparation, comprendre quelque chose lorsqu'elle n'a plus d'images corporelles à sa disposition. La difficulté disparaît devant ce principe, que le mode d'opération dans les êtres suit toujours leur mode d'existence. L'âme, séparée du corps, a un mode d'existence différent de celui qu'elle a pendant son union avec lui. Elle connaît, dans l'autre vie, en s'appliquant aux choses purement intelligibles, comme les esprits célestes; car, immédiatement après sa séparation, elle se tourne vers le monde supérieur.

2. — L'âme séparée du corps connaît-elle les autres substances spirituelles?

« Le riche vit Lazare dans le sein d'Abraham. » (Luc, XVI.) L'âme séparée du corps peut donc connaître les autres âmes, et, par la même raison, les démons et les anges; avec cette différence qu'elle a une connaissance parfaite des

autres âmes séparées et une connaissance seulement imparfaite des anges bons ou mauvais. — Une fois séparée de son corps, l'âme ne connaît plus, comme ici-bas, en s'appliquant aux images; elle se tourne vers les choses purement intelligibles pour se connaître par elle-même. Elle connaît ensuite les autres âmes par comparaison avec elle. — Elle connaît les anges par des espèces qui lui viennent de la lumière divine; mais, comme sa nature est toujours inférieure à la nature angélique, elle n'a qu'une représentation imparfaite de ces purs esprits. Nous ne parlons toutefois que de la connaissance naturelle; celle de la gloire n'est pas assujettie à la même loi.

3. — L'âme séparée du corps connaît-elle toutes les choses de la nature?

Ne croyons pas que l'âme séparée du corps connaisse toutes les choses naturelles d'une connaissance parfaite, comme les anges; elle ne les connaît que d'une manière générale et confuse.

Nous parlons encore ici de la connaissance naturelle. La révélation divine peut assurément venir à son secours.

4. — L'âme séparée du corps connaît-elle certains faits en particulier?

Le mauvais riche dans l'enfer disait : « J'ai cinq frères. » (Luc, XVI, 28.) Les âmes séparées connaissent donc des faits particuliers. Toutefois, elles connaissent spécialement les choses et les personnes avec lesquelles une connaissance antérieure, une affection plus grande, une habitude naturelle ou une volonté spéciale de Dieu les mettent en rapport.

Il n'y a pas de raison pour qu'elles connaissent également tous les êtres

en particulier ; elles peuvent avoir pour quelques-uns une habitude spéciale qu'elles n'ont pas pour les autres.

5. — La science acquise ici-bas reste-t-elle, comme habitude, dans l'âme séparée?

Saint Jérôme, dans une lettre à Paulin, disait : « Apprenons sur la terre les vérités dont la connaissance « nous accompagnera dans l'autre vie. »

Si, avec certains philosophes, nous admettions que la science, comme habitude, est dans les facultés sensitives de l'âme, et nullement dans l'intelligence, nous devrions convenir que les sciences acquises sur la terre ne survivent pas à la destruction du corps. Mais comme il est incontestable que l'habitude de la science existe dans l'intelligence passive, qui, selon l'expression d'Aristote, est *le lieu des espèces intelligibles*, nous devons dire que la science ne subsiste pas dans l'âme séparée quant à la partie qui appartient aux facultés inférieures, mais qu'elle y persiste néanmoins pour la partie qui réside dans l'intelligence.

6. — L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'âme séparée?

Abraham répondit au mauvais riche : « Souviens-toi « que tu as reçu des biens pendant ta vie. » (Luc, XVI, 25.)

On voit par ces paroles que l'âme séparée peut encore faire usage de la science acquise ici-bas. Et, en effet, grâce aux espèces intelligibles qu'elle a conservées, elle peut comprendre ce qu'elle comprenait jadis. Son état a changé, sans doute ; aussi comprend-elle, non plus par le moyen des images sensibles, mais d'une manière conforme à sa nouvelle vie. La mémoire qui lui reste est la mémoire

intellective, dont l'intelligence est le siége. Mais, cependant, l'acte de la science acquise ici-bas demeure en elle, bien que ce soit suivant un mode différent.

7. — La distance des lieux est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée?

« Le mauvais riche levant les yeux, dit l'Évangile, vit « de loin Abraham. » (Luc, XVI, 23.) De ces paroles on peut conclure que la distance des lieux n'est pas un obstacle à la connaissance des âmes séparées. Puisqu'elles connaissent les êtres en particulier par les espèces que la lumière divine leur communique, qu'importe, en effet, que ces êtres soient éloignés ou proches? La lumière divine les atteint également.

8. — Les âmes des morts savent-elles ce qui se passe ici-bas?

Question difficile à résoudre. Car si, d'un côté, il est dit dans Job (XIV, 21) : « L'homme ne saura pas si ses « enfants sont dans la gloire ou dans l'ignominie; » de l'autre, on voit par la parabole du mauvais riche que les âmes des morts portent intérêt à notre situation. « J'ai « cinq frères, dit-il; faites que Lazare aille les avertir. » (Luc, XVI, 28.)

Voici, à cet égard, ce qui nous paraît certain. Les âmes des morts ne savent pas d'une connaissance naturelle, la seule dont il soit ici question, ce qui se passe ici-bas; car, par l'ordre de Dieu et le mode de leur existence, elles sont séparées des vivants et réunies aux substances spirituelles. Toutefois, il est permis d'excepter les âmes saintes, admises à la béatitude : c'est l'opinion de saint Grégoire. Il est vraisemblable, en effet, que les âmes

des saints qui voient Dieu, connaissent les choses d'ici-bas, elles qui sont égales aux anges. Mais, parfaitement unies à la justice divine, elles ne s'attristent point de nos malheurs, et n'interviennent dans nos affaires que selon les desseins de Dieu.

Il n'est pas impossible que les âmes des morts s'intéressent à nous sans connaître notre état, comme nous nous intéressons à elles en leur appliquant nos suffrages, tout en ignorant quel est leur sort. Il se peut encore qu'elles apprennent, soit de celles qui arrivent de la terre, soit des anges ou des démons, ou bien encore par une révélation de l'esprit de Dieu, ce qu'elles ne savent pas naturellement. — Quand les morts apparaissent aux vivants d'une manière quelconque, ou bien ces apparitions se font par une permission spéciale de Dieu, et alors il y a miracle; ou bien elles sont produites par les anges bons ou mauvais, même à l'insu des morts, comme il arrive parfois que des personnes vivantes se montrent en songe, sans le savoir, à d'autres personnes. — Pour ce qui est de l'apparition de Samuel à Saül, on peut dire qu'elle eut lieu par une permission divine comme un moyen de révélation, ainsi que le marque cette parole : « Il s'endormit et fit connaître au roi la fin de « sa vie. » (Eccl., XLVI, 23.) On peut croire aussi qu'elle fut l'œuvre des démons.

DU PREMIER HOMME

8me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DU PREMIER HOMME.

DU PREMIER HOMME. (V. tab. 7.)

					Quest.
Création.	De l'âme				90
	Du corps				91
	De la femme				92
Fin ou terme de la création de l'homme					93
État primitif.	Par rapport à l'âme.	L'intelligence			94
		La volonté.	La grâce et la justice.		95
			L'empire		96
	Par rapport au corps.	Conservation de l'individu			97
		Conservation de l'espèce.	La génération		98
			Condition des enfants sous le rapport	du corps	99
				de la justice.	100
				de la science.	101
	Par rapport au lieu				102

EXPLICATION.

Après avoir parlé de l'âme humaine dans le traité précédent, nous arrivons à la création du premier homme, quant à l'âme [90], — quant au corps [91], — quant à la femme [92].

Nous examinerons ensuite la fin ou le terme de la création, qui est la ressemblance avec Dieu [93].

Nous passerons de là à l'état primitif de l'homme par rapport à l'intelligence [94], — à la volonté [95-96], — à la conservation du corps [97], — à la conservation de l'espèce par la génération [98], — à la condition des enfants [99-100-101], — et au lieu où Adam fut placé [102].

QUESTION 90.

DE LA CRÉATION DU PREMIER HOMME QUANT A L'AME.

L'âme n'est pas une partie de la substance de Dieu. — Elle a été créée par son souffle en même temps que le corps.

1. — L'âme est-elle faite de la substance de Dieu?

Saint Augustin, passant en revue, dans son *Traité de l'âme,* les divers systèmes philosophiques qu'il estime infiniment pervers et directement opposés à la foi, met au premier rang celui qui enseigne que Dieu a fait l'âme de sa propre substance.

Dire, en effet, que l'âme est de la substance de Dieu, c'est dire une absurdité. L'âme n'est parfois intelligente qu'en puissance (1); elle emprunte ses connaissances aux choses extérieures; elle a des facultés diverses; elle ne tient pas son être d'elle-même; elle n'existe que par participation. Dieu, au contraire, est un être toujours en acte qui ne saurait rien recevoir des autres êtres, qui n'a pas de facultés

(1) Dans l'enfant et dans l'homme qui sommeille.

diverses, tant son être est simple et un, qui est son être à lui-même, et qui existe, non par participation, mais par soi. Entre deux êtres doués de facultés si diverses, comment l'identité de nature serait-elle possible?

Il ne servirait à rien de nous opposer ce passage de la Genèse : « Dieu forma l'homme du limon de la terre; il lui inspira à la face un « souffle de vie, et l'homme fut fait en une âme vivante. » (Gen., II.) Personne ne s'avisera d'entendre le souffle divin dans le sens matériel : il signifie la production d'un esprit. Le nôtre, d'ailleurs, n'est pas une portion de notre substance; c'est quelque chose d'une nature étrangère.

2. — L'âme est-elle produite par création?

La Genèse nous dit : « Dieu créa l'homme à son image. » (Gen., I.) Par où ressemblons-nous à Dieu, si ce n'est par notre âme? L'âme de l'homme a donc été produite par voie de création. En effet, comme substance spirituelle, elle n'a pas pu être faite d'une matière préexistante. De ce qu'elle est l'acte ou la vie du corps, il ne s'ensuit pas qu'elle soit tirée d'une matière corporelle. Son être, qui est une substance indépendante du corps, dépasse toute la capacité de la matière : c'est pourquoi il faut nécessairement dire qu'elle reçoit l'existence par création.

3. — L'âme raisonnable est-elle produite par Dieu même?

Nous lisons dans la Genèse : « Dieu inspira sur la face de « l'homme un souffle de vie. » (Gen., II.)

On a prétendu que les anges, agissant par la puissance de Dieu, produisent les âmes raisonnables. Cela est impossible et contraire à la foi. L'âme raisonnable, avons-nous dit, ne saurait être produite que par voie de création. Or, Dieu seul peut créer.

Les autres êtres, n'exerçant leur action que sur une

matière préexistante, n'opèrent que des transformations. L'âme humaine ne peut être produite par la transformation d'une matière quelconque; il est nécessaire qu'elle soit produite par Dieu même.

4. — L'âme humaine a-t-elle été produite avant le corps?

L'âme fait essentiellement partie de la nature humaine. Elle n'a sa perfection naturelle qu'autant qu'elle est unie à un corps, non comme simple moteur, mais comme forme. Dieu, qui a établi les premières choses dans un état parfaitement conforme à leur nature, n'a pas dû la créer sans le corps (1).

QUESTION 91.

DE LA CRÉATION DU PREMIER HOMME QUANT AU CORPS.

La matière dont le corps a été formé. — L'être qui l'a formé. — La forme qui lui a été donnée. — Le mode et l'ordre de la formation.

1. — Le corps de l'homme a-t-il été formé du limon de la terre?

La réponse est dans ces paroles de la Genèse : « Dieu « forma l'homme du limon de la terre. » (Gen., II, 7.)

(1) Origène et même saint Augustin ont enseigné que l'âme était comprise dans la création primitive qui eut lieu avant les six jours. Mais, d'après le sentiment commun des Pères, elle a été créée au sixième jour avec le corps, dont elle est la vie. L'opinion de saint Thomas est la même que celle des Pères, à l'exception de saint Augustin, qui, du reste, n'est pas, à cet égard, très-affirmatif.

L'homme est en quelque sorte un composé de tous les êtres; il touche par son âme aux substances spirituelles, et par son corps aux substances corporelles. Parmi ces dernières, il réunit en lui les quatre éléments : aussi a-t-il été appelé un *petit monde*, pour marquer que toutes les créatures du monde sont comme résumées en lui. Si l'Écrivain sacré nous fait spécialement observer que le corps d'Adam fut formé du limon de la terre, c'est-à-dire de terre et d'eau, c'est que ces deux éléments dominent dans le corps humain. Il ne mentionne pas le calorique et l'air, parce qu'ils y sont en moindre quantité et d'une manière moins visible pour le commun des hommes.

Il n'était pas nécessaire que la vertu créatrice se manifestât avec tout l'éclat possible dans la production du corps humain; elle apparaît assez dans la création même de la matière dont il a été formé. Comme il fallait qu'il fût composé de la matière des quatre éléments, il ne convenait pas qu'il fût créé de rien.

2. — Le corps humain a-t-il été produit par Dieu lui-même?

Le corps humain a été produit immédiatement par Dieu même, comme on peut le voir dans cette parole : « Dieu « créa l'homme de la terre. » (Eccl., XVII, 1.)

A l'origine des choses, il n'existait pas de corps humain qui pût en produire un autre par voie de génération. Les anges eux-mêmes ne peuvent pas faire naître un corps sans le secours de certains germes. Il n'y a que Dieu qui puisse créer. Lui seul donc a produit le corps du premier homme.

3. — Le corps de l'homme a-t-il reçu une disposition convenable?

L'ouvrier donne à son œuvre la disposition la mieux

appropriée à la fin qu'il se propose, et si cette disposition entraîne quelque défaut, il ne s'en occupe pas. Veut-il faire une scie, il emploie l'acier comme étant propre à couper, et non pas le verre, qui pourtant est une matière plus belle. Dieu donne, de même, à toutes les choses naturelles la meilleure disposition pour la fin qu'il se propose. Le corps humain ayant pour fin prochaine l'âme et les opérations de l'âme, Dieu l'a disposé de la manière la plus convenable pour une telle forme et pour de telles opérations. Que si sa constitution générale nous paraît avoir quelque défaut, il faut reconnaître en cela une suite nécessaire de ses éléments matériels qui ont dû être en harmonie avec notre âme et nos opérations.

Le tact, chez nous, étant la base de tous nos autres sens, il a fallu que notre complexion fût très-tempérée. Sous ce rapport, l'homme l'emporte sur tous les animaux. Nous l'emportons également par nos puissances sensitives intérieures. Mais ce qui fait surtout notre supériorité, ce sont : la raison, les mains et la pose verticale. Par la raison et les mains, nous pouvons nous procurer des armes, des vêtements et tout ce qui est nécessaire à la vie. La pose verticale nous permet d'apercevoir les choses sensibles du ciel et de la terre, ce qui nous élève à la connaissance de la vérité. Elle donne, en outre, à nos sens intérieurs la liberté d'action, et à nos mains l'habileté pour toutes sortes de travaux.

4. — La création du corps humain est-elle convenablement rapportée dans l'Écriture?

L'autorité des divines Écritures doit nous suffire. Écartons cependant quelques difficultés. — Dans les autres œuvres, Dieu disait : « Que telle chose soit. » Pourquoi n'a-t-il pas prononcé les mêmes paroles à la création de l'homme?

Nous faisons avec plus d'attention et de soin les œuvres qui sont l'objet de notre but principal. Or, l'homme, créé à l'image de Dieu, devait avoir la supériorité sur

toutes les créatures visibles. C'est pour cela que le Créateur, changeant d'expression, prononça ce mot : « Faisons « l'homme, » qui indique tout à la fois la pluralité des Personnes divines, dont nous retraçons l'image, et la grandeur de l'homme, pour lequel toutes les autres choses ont été faites.

Après avoir dit : « Dieu forma l'homme du limon de « la terre, » l'Écriture ajoute : « Il inspira sur sa face le « souffle de la vie. » Pourquoi cette addition? L'âme n'est-elle pas dans tout le corps, et principalement dans le cœur? — Cette addition a pour but de faire entendre que Dieu n'a pas créé le corps sans l'âme, ou l'âme sans le corps; car le souffle de la vie signifie l'âme elle-même. Il est dit qu'elle fut inspirée à la face de l'homme, parce que les opérations de la vie se manifestent spécialement à la face, où tous les sens se trouvent réunis. Cette parole : « Il inspira sur sa face un souffle de vie, » est en quelque sorte le couronnement de ce qui précède, et l'on peut y voir une induction vers cette vérité, que l'âme est la forme du corps.

QUESTION 92.

DE LA CRÉATION DE LA FEMME.

Pourquoi la femme a dû être créée dès le principe. — Raison pour laquelle elle a été tirée de l'homme et formée de l'une de ses côtes. — Elle a Dieu même pour auteur.

1. — La femme a-t-elle dû être produite dans la première institution des choses?

La création de la femme devait faire partie de la première institution des choses. Je n'en veux pour preuve que ces paroles de Dieu même : « Il n'est pas bon que « l'homme soit seul; faisons-lui un aide qui lui ressemble. » (Gen., II, 18.)

Pourquoi fallait-il un aide à l'homme? Était-ce pour le secourir dans ses travaux?—Non; car, dans les labeurs ordinaires, il est plus efficacement aidé par un autre homme que par une femme. Mais cet aide était nécessaire pour la propagation de la race humaine. La femme, qui entrait par là dans le plan de l'univers, dut être créée dès le commencement.

La vie de l'homme, il est vrai, est coordonnée pour l'œuvre de l'intelligence, qui est plus noble que celle de la génération. Aussi, dans le but de nous faire entendre cette vérité, Dieu créa la femme séparément de l'homme, quoiqu'il voulût que l'homme et la femme se réunissent pour l'œuvre de la génération. — Il avait prévu que la femme serait pour l'homme une occasion de péché; mais le monde serait demeuré imparfait s'il avait supprimé toutes les choses où nous trouvons de telles occasions. Le bien commun ne doit pas être supprimé pour un mal particulier. Dieu est assez puissant pour faire servir au bien toute espèce de mal.

2. — La femme a-t-elle dû être tirée de l'homme?

L'Écriture dit formellement : « Dieu créa de l'homme « un aide semblable à l'homme. » (Eccl., XVII, 5.)

Il convenait que la femme fût tirée de l'homme. On en donne quatre raisons. Premièrement, cette extraction fait ressortir la dignité du premier homme, qui devient le principe de toute son espèce, selon cette parole de saint Paul : « Dieu a tiré d'un seul toute la race des « hommes. » (Act., XVII, 26.) — Deuxièmement, Dieu l'a voulu ainsi, afin que l'homme, sachant que la femme a été tirée de lui, aimât davantage celle qui lui est inséparablement unie. De là cette parole : « L'homme quittera son « père et sa mère et s'attachera à sa femme. » (Gen., II, 2.) — Troisièmement, la femme, sachant, à son tour, qu'elle est tirée de l'homme, le reconnaîtra plus volontiers pour son chef dans les rapports de la vie domestique. — La quatrième raison est une raison sacramentelle ou mystique. Une telle origine est la figure de la formation de l'Église, qui a son principe en Jésus-Christ. Pour le faire entendre, l'Apôtre disait : « Ce sacrement est grand, je « le dis; il est grand dans le Christ et dans l'Église. » (Éph., V, 5.)

3. — La femme a-t-elle dû être formée d'une côte de l'homme?

Il était convenable que la femme fût formée d'une côte de l'homme, pour marquer qu'il doit régner entre elle et lui une société véritable. Elle ne fut pas tirée de la tête, parce qu'elle ne doit pas dominer; elle ne fut pas tirée des pieds, parce qu'elle n'est pas une esclave. Ce genre de formation avait encore pour but de figurer les sacrements, c'est-à-dire le sang et l'eau qui devaient découler du

corps du Christ dormant sur la croix, et sur lesquels repose l'Église.

Dieu forma la femme d'une côte de l'homme par cette puissance qui nourrit plus tard cinq mille personnes avec cinq pains. Adam avait reçu cette côte, non comme individu, mais comme chef et principe de sa race. La toute-puissance divine put l'enlever sans douleur.

4. — La femme a-t-elle été formée par Dieu même?

« Façonner une côte de manière à en faire une femme, « disait saint Augustin, c'est ce qui n'appartenait qu'à Dieu « seul. J'ignore si, dans cet acte, il a employé le ministère « des anges; mais ce qu'il y a de certain, c'est que les « anges, qui n'ont pas formé le corps de l'homme avec le « limon de la terre, n'ont pas non plus formé le corps de « la femme avec la côte de l'homme. »

QUESTION 93.

DE LA FIN OU TERME DE LA CRÉATION DE L'HOMME.

L'image de Dieu est dans l'homme. — Comment elle y est.

1. — L'image de Dieu est-elle dans l'homme?

On lit dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image « et à notre ressemblance. » (Gen., I.)

L'image de Dieu se trouve dans l'homme, mais elle n'y est pas parfaite; car, dans une image parfaite, rien ne doit manquer de ce qui est dans le modèle. La complète ressemblance ne pouvant exister qu'avec l'identité de nature, l'image parfaite de Dieu est dans son Fils propre, comme

l'image du roi est dans le fils du roi; elle n'est dans l'homme que comme l'image du roi est sur une pièce de monnaie. Voilà ce que l'Écriture nous fait entendre par ces mots : « L'homme a été fait à l'image de Dieu, » locution qui désigne une ressemblance éloignée.

2. — L'image de Dieu est-elle dans les créatures irraisonnables?

Toutes les créatures ressemblent de quelque manière à leur Auteur : les unes simplement, en tant qu'êtres; d'autres, en tant qu'êtres vivants; d'autres, comme êtres sages et intelligents. Ces dernières sont, à bien dire, les seules qui soient à l'image de Dieu. « Ce qui fait l'excellence de « l'homme, dit très-bien saint Augustin, c'est que Dieu, « lui donnant une âme intelligente, l'a créé à son « image. » Ainsi l'on ne saurait dire que l'image de Dieu est dans les créatures irraisonnables.

3. — L'ange est-il plus à l'image de Dieu que l'homme?

L'image de Dieu peut être considérée, premièrement, dans ce qui constitue proprement l'image, à savoir dans la nature intellectuelle; et, sous ce rapport, elle existe dans les anges d'une manière plus parfaite que dans l'homme, puisque leur nature intellectuelle est plus parfaite que la nôtre. L'image de Dieu peut, ensuite, être considérée d'une manière secondaire, en tant que l'on découvre dans un être une certaine imitation de Dieu. Or, comme Dieu est de Dieu, ainsi l'homme est de l'homme; comme Dieu est tout entier dans le monde et tout entier dans chaque partie du monde, ainsi l'âme est tout entière dans le corps et tout entière dans chaque partie du corps. L'image de Dieu, comprise de la sorte, se trouve

plus dans l'homme que dans l'ange. Toutefois, la ressemblance radicale provenant de la nature intellectuelle, nous devons dire simplement que l'ange est plus à l'image de Dieu que l'homme.

4. — L'image de Dieu est-elle dans tous les hommes sans exception ?

L'image divine peut être considérée dans les hommes sous trois aspects : d'abord, en ce qu'ils sont doués d'une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu. Or, cette aptitude, qui provient de la nature même de l'esprit humain, est commune à tous. Sous ce rapport, l'image de Dieu est dans tous les hommes. Elle peut être considérée, ensuite, en tant que l'homme connaît et aime Dieu actuellement ou habituellement, quoique d'une manière imparfaite. Cette image, qui résulte de la grâce, ne se trouve que dans les âmes justes. Troisièmement, enfin, elle peut être considérée en tant que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et parfaitement : une telle image est celle des bienheureux dans la gloire. On distingue ainsi une triple image de Dieu dans les hommes : celle de la création est dans tous sans exception ; celle de la réconciliation par la grâce se trouve dans les justes ; celle de la similitude de gloire réside dans les bienheureux.

5. — L'image de la Trinité est-elle dans l'homme?

L'image de Dieu est dans l'homme, non-seulement quant à la nature divine, mais quant à la trinité des personnes, par suite de cette vérité qu'en Dieu une seule nature existe dans trois personnes. Aussi ces paroles : « Faisons « l'homme à notre image, » signifient-elles que la Trinité, qui est Dieu, fit l'homme à son image, à l'image de la Tri-

nité. « L'homme, dit saint Hilaire, représente en lui la « pluralité des personnes divines, par là même qu'il a « été fait à l'image de Dieu. »

Nous sommes loin de nier, toutefois, l'extrême différence qui existe entre la Trinité divine et celle qui est en nous. « Nous voyons celle-ci, « dit saint Augustin, au lieu que nous croyons celle-là. »

6. — L'image de Dieu est-elle seulement dans l'âme de l'homme?

La ressemblance de Dieu, qui, partout ailleurs, n'est que *trace* ou *vestige*, prend, dans la créature raisonnable, le nom *d'image*. Or, la créature raisonnable ne s'élève au dessus des êtres dénués de raison que par son âme. Par conséquent, dans l'homme, l'image de Dieu n'appartient qu'à l'âme. Les autres parties de son être ne contiennent que la ressemblance de vestige, comme les divers corps dans la structure desquels on aperçoit certaines marques de l'intelligence qui les a formés; avec cette différence, toutefois, que, bien supérieur aux corps des autres animaux, celui de l'homme fait entrevoir dans son admirable conformation un reflet extérieur de la divine image que nous portons dans notre âme.

7. — L'image de Dieu se peint-elle surtout dans les actes de notre âme?

Le Verbe divin, qui procède du Père comme sa parole, et l'Amour qui unit ces deux personnes, ne sauraient être bien représentés dans une âme que par l'exercice actuel de l'intelligence. C'est pourquoi l'image de la Trinité apparaît, principalement et avant tout, dans les actes de notre âme, lorsque nous formons notre verbe intérieur au moyen de notre pensée, et que de là nous passons à

l'amour. Mais, comme les habitudes et les facultés sont les principes des actes, et que chaque chose est virtuellement dans son principe, il arrive que, secondairement et par voie de conséquence, l'image de la Trinité existe virtuellement dans les facultés et surtout dans les habitudes de l'âme humaine, en tant que les actes eux-mêmes y existent virtuellement.

L'intelligence, la connaissance et l'amour, voilà ce qui retrace en nous l'image divine.

Les actes de l'intelligence n'existent pas à tous les instants : par exemple, pendant le sommeil, où l'âme n'est pas en exercice ; mais ils subsistent alors dans leurs principes, qui sont les facultés et les habitudes. Comme l'a dit saint Augustin, « l'âme raisonnable, qui a été faite à l'i-« mage de Dieu en ce qu'elle peut le connaître et le contempler, a porté « l'image divine en elle-même dès le premier moment de son existence. »

8. — L'image de la divine Trinité est-elle dans l'âme seulement par rapport à son objet qui est Dieu ?

L'image emporte une ressemblance qui, d'une certaine façon, représente l'espèce. Il faut donc que l'image de la Trinité soit prise en nous de ce qui représente spécifiquement, dans les limites du possible, les personnes divines, qui se distinguent entre elles par la génération du Verbe venant du Père, et par la procession de l'Amour ; car le Verbe naît de Dieu dans la connaissance que Dieu a de lui-même, et l'Amour procède de Dieu, parce que Dieu s'aime lui-même. La diversité des objets connus et aimés diversifiant en nous l'espèce de la pensée et de l'amour, il est nécessaire que l'image divine, qui doit représenter en nous les personnes divines sous le rapport de l'espèce, soit prise de l'élévation de notre esprit vers Dieu et de l'amour qui en dérive. L'image de Dieu, en d'autres termes, existe dans nos âmes, parce qu'elles se portent ou sont

faites pour se porter vers Dieu. Toutefois, on se porte vers un objet de deux manières : immédiatement et médiatement. Voilà pourquoi saint Augustin disait : « Notre es-« prit, se repliant sur lui-même, se connaît et s'aime. « En voyant cela, nous voyons une trinité, non pas encore « la Trinité divine, mais déjà son image. » Il voulait faire entendre que l'image de la Trinité est dans notre âme, non en tant que l'âme se considère elle-même, mais en tant qu'elle peut, en partant de là, s'élever à Dieu par la connaissance et par l'amour.

On voit pourquoi l'image divine, qui, dans les hommes privés de l'usage de la raison, est oblitérée et presque nulle, et qui, dans les pécheurs, est obscurcie et défigurée, brille avec éclat chez les âmes justes.

9. — La ressemblance est-elle avec raison distinguée de l'image?

La ressemblance désigne tantôt une certaine disposition ou préparation à l'image, et alors elle est plus générale dans sa notion; d'autres fois, au contraire, elle marque la perfection de l'image : car, pour signifier qu'une image est parfaite, nous disons qu'elle est ressemblante. Ces principes admis, si on prend la ressemblance comme antérieure à l'image et comme existant dans un plus grand nombre de sujets, il faut dire que l'intelligence de l'homme a été faite à l'image de Dieu, et que les autres facultés de l'âme et du corps ont été faites à sa ressemblance. Que si, au contraire, on entend par ressemblance la perfection de l'image, on doit attribuer à l'image l'intelligence, le libre arbitre, la spontanéité, et dire ensuite, avec saint Jean Damascène, que la ressemblance s'entend de la sainteté possible à l'homme. Dans ce dernier cas, la ressemblance est le complément de l'image, dont elle indique la perfection, et elle se rattache, comme on voit, à l'amour de la vertu.

QUESTION 94.

DE L'INTELLIGENCE DU PREMIER HOMME.

Adam voyait-il l'essence divine et l'essence des anges? — Que savait-il? — Pouvait-il être trompé?

1. — Le premier homme voyait-il Dieu par essence?

Le premier homme n'a pas vu Dieu dans son essence : s'il l'avait vu de la sorte, il n'aurait pas plus péché que les saints qui sont au ciel. L'intelligence de celui qui voit l'essence divine est, par rapport à elle, comme l'homme est par rapport au bonheur, dont aucun de nous ne se détourne par sa volonté.

Adam, cependant, connaissait Dieu d'une manière plus élevée que nous; il le voyait par certaines images intelligibles plutôt que dans les effets sensibles et corporels. L'état de droiture où il avait été créé favorisait en lui la contemplation pure et ferme des plus hautes vérités, qu'il percevait par irradiation naturelle ou surnaturelle de la première vérité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Dieu parlait à nos premiers parents, avant leur « chute, comme il parle avec les anges, qu'il illumine des « rayons de la vérité suprême. »

2. — Adam a-t-il vu les anges par essence?

L'âme d'Adam était de la même nature que la nôtre; elle ne pouvait voir les anges dans leur essence. Sans doute,

elle en avait une connaissance plus parfaite que nous, par la raison même qu'elle connaissait les choses intelligibles plus clairement et d'une manière plus sûre. Mais, destinée à régir et à perfectionner le corps, elle ne pouvait échapper aux lois de notre nature, qui a besoin d'images sensibles pour connaître. Aucune image ne montre les anges dans leur essence.

3. — Adam possédait-il la science de toutes choses?

Il est écrit que « l'homme imposa lui-même le nom aux animaux. » (Gen., II.) Le nom doit convenir à la nature des êtres. Adam connaissait donc celle de tous les animaux, et, pour la même raison, il possédait la science de toutes les autres choses.

Les êtres primitivement établis par Dieu devant non-seulement exister eux-mêmes, mais encore être le principe des autres, il fallait que Dieu les créât à l'état de perfection. Le premier homme, qui fut établi dans un état parfait quant au corps, dut aussi recevoir un état parfait quant à l'âme, pour instruire et gouverner les autres; car nul ne peut en instruire un autre s'il n'a lui-même la science. Adam eut la connaissance de toutes les choses qui doivent être sues des hommes d'après les lois de notre nature.

Les connaissances de notre premier père furent celles qui sont virtuellement renfermées dans les premiers principes. Mais les connaissances naturelles ne lui suffisant pas pour diriger sa propre vie et celle des autres, puisqu'il était destiné à une fin surnaturelle, il dut connaître certaines vérités de la foi nécessaires à sa conduite dans l'état d'innocence. Pour les autres vérités supérieures à la lumière naturelle ou inutiles à la direction de la vie humaine, il ne les connaissait pas. Il ignorait, par exemple, les pensées du cœur humain, l'avenir, et mille autres choses particulières.

4. — L'homme, dans l'état primitif, aurait-il pu être trompé?

« Prendre le faux pour le vrai, dit saint Augustin, c'est « le châtiment de l'homme déchu. » Et, en effet, si la vérité est le bien de l'intelligence, la fausseté en est évidemment le mal. Quoique l'intelligence d'Adam fût privée de certaines connaissances, elle ne pouvait néanmoins renfermer aucune fausseté, l'intégrité de l'état d'innocence n'admettant le mal ni pour l'âme, ni pour le corps. La droiture de ce premier état en est une autre preuve; car, tant que l'âme fut soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à l'âme. Il a été dit plus haut que l'intelligence ne saurait être fausse touchant son objet propre. Libre de toute entrave, celle d'Adam ne pouvait, dans l'état d'innocence, être trompée, ni sur ce qu'elle savait, ni sur ce qu'elle ignorait.

Ève n'aurait pas ajouté foi à la parole du serpent si l'amour de sa propre excellence et une pensée de présomption n'avaient déjà pénétré dans son âme. La séduction, qui précéda le péché extérieur, avait été précédée elle-même par le péché d'orgueil.

QUESTION 95.

DE LA GRACE ET DE LA JUSTICE DANS ADAM.

Adam a été créé dans l'état surnaturel de la grâce. — Avait-il des passions? — Avait-il toutes les vertus? — Quel était le mérite de ses actions?

1. — Adam a-t-il été créé dans l'état de la grâce?

Adam a été créé, non dans l'état de pure nature, mais

dans l'état de la grâce. Cette condition paraît en harmonie avec la rectitude de l'état d'innocence dans lequel *Dieu fit l'homme droit*, pour parler avec l'Écriture. (Eccl., VII, 3.) La raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à l'âme, le corps était soumis aux puissances inférieures. La première soumission était la cause de la seconde, la seconde de la troisième. Peut-on facilement supposer que cette dépendance du corps par rapport à l'âme, des puissances inférieures par rapport à la raison, de la raison par rapport à Dieu, n'avait pas un autre principe que la nature? Pourquoi donc, s'il en était ainsi, cet ordre n'a-t-il pas encore subsisté après le péché? Dans les démons eux-mêmes, les dons naturels ont survécu à leur chute. Soyons assurés que cette première soumission de la raison à Dieu avait pour principe un don surnaturel de la grâce, et non la nature seule.

Après la violation du précepte divin, Adam et Ève rougirent de leur nudité et sentirent se révolter leur chair devenue désobéissante; nouvelle preuve que c'était la grâce qui soumettait la partie inférieure à la raison. Aussitôt qu'elle se fut retirée, la chair refusa l'obéissance à l'âme.

2. — Adam a-t-il éprouvé les passions de l'âme?

Les passions qui fuient le mal, comme la crainte, la douleur et autres semblables, n'étaient point dans Adam avant son péché; car il n'était ni atteint, ni menacé par le mal. Mais les passions qui se rapportent à un bien présent, comme la joie et l'amour, ou à un bien futur, comme le désir et l'espérance, existaient dans l'état d'innocence. Elles ne prévenaient pas, comme en nous, le jugement de la raison pour l'empêcher; elles le secondaient, au contraire. L'appétit inférieur obéissant abso-

lument à la raison, aucune passion n'existait que par un ordre de la raison elle-même.

3. — Adam a-t-il eu toutes les vertus?

Dans l'état d'innocence, Adam avait en quelque sorte toutes les vertus. On a pu le voir par ce qui précède, puisque sa raison était soumise à Dieu, et ses facultés inférieures à la raison. Les vertus qui n'admettent aucune imperfection, comme la charité et la justice, existèrent en lui absolument. Celles qui supposent quelque imperfection non compatible avec l'état d'innocence, par exemple, la pénitence, la miséricorde, il les eut en germe, dans le sens que, l'occasion étant donnée, il les aurait pratiquées.

4. — Les œuvres d'Adam avaient-elles moins d'efficacité pour le mérite que les nôtres?

Les œuvres d'Adam étaient plus efficacement méritoires que les nôtres, si nous jugeons de la grandeur du mérite par la grandeur de la grâce; car, avant le péché, l'homme avait une mesure de grâce d'autant plus grande que la nature humaine n'y opposait aucun obstacle. Il faut en dire autant si on considère la valeur absolue des œuvres. Ayant plus de puissance pour le bien, l'homme aurait fait de plus grandes œuvres. Mais si on considère la valeur relative des actions, on trouve, après le péché, une plus grande cause de mérites, à raison de notre infirmité. Ainsi la veuve qui mit deux petites pièces de monnaie dans le trésor fit, absolument parlant, une œuvre moindre que ceux qui y déposèrent de riches offrandes; mais, relativement à ses modiques ressources, elle fit plus qu'eux, au jugement du Seigneur.

QUESTION 96.

DE L'EMPIRE DE L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE.

Empire sur les animaux et sur les autres créatures. — Un mot sur l'inégalité. — Autorité de l'homme sur l'homme.

1. — L'homme, dans l'état d'innocence, avait-il l'empire sur les animaux?

La Genèse dit, en parlant d'Adam : « Que l'homme com« mande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et « aux animaux de la terre. » (Gen., II.) Adam, avant son péché, régnait donc sur les animaux. Si, plus tard, il vit se révolter contre lui des êtres qui lui devaient l'obéissance, ce fut un châtiment et une suite de sa propre révolte contre Dieu.

L'empire naturel de l'homme sur les animaux se démontre par trois raisons. Premièrement, par l'ordre de toute la nature, où les êtres moins parfaits servent à l'usage des plus parfaits. Ainsi les plantes se servent de la terre pour s'alimenter; les animaux se servent des plantes; l'homme se sert des plantes et des animaux. Naturellement donc les animaux sont sous l'empire de l'homme.—En second lieu, la Providence veut que les êtres supérieurs dirigent les inférieurs. Or, l'homme, créé seul à l'image de Dieu, est supérieur à tous les animaux; il est juste qu'il ait l'empire sur eux. —Troisièmement, ce droit résulte des propriétés qui distinguent l'homme et les animaux. Ces derniers ont une sorte de prudence dans l'instinct qui

les dirige vers quelques actes particuliers; mais l'homme a une prudence universelle dont il peut faire usage pour toutes ses actions. Or, ce qui n'est qu'une participation dépend de ce qui existe par essence et d'une manière universelle. Il est donc évident que les animaux sont naturellement sous la dépendance de l'homme.

2. — L'homme aurait-il eu l'empire sur toutes les créatures?

Adam devait régner sur toutes les créatures de la terre; car il est dit dans la Genèse : « Qu'il commande à toute « créature. » (Gen., I, 26.) Au dedans de lui-même, il dominait sur ses facultés sensitives; au dehors, sur les animaux et sur les choses inanimées.

3. — Les hommes auraient-ils été égaux?

« Ce qui vient de Dieu, nous dit l'Apôtre, a été soumis à « un ordre. » (Rom., XIII, 1.) Or, il n'y a pas d'ordre sans inégalité.

L'inégalité, même dans l'état d'innocence, était absolument nécessaire : premièrement, quant au sexe, condition essentielle de la génération; — deuxièmement, quant à l'âge, les uns devant naître des autres; — troisièmement, quant à la justice et à la science, en vertu du libre arbitre; — quatrièmement, quant au corps, à raison des lois physiques et de la différence des aliments; — cinquièmement, quant à la force, à la taille et à la beauté, par suite de ce qui précède.

Outre ces inégalités qui devaient provenir de la nature, Dieu en aurait produit d'autres. Pour mieux faire ressortir, dans la société, la beauté de l'ordre, il aurait établi divers degrés d'élévation parmi les hommes.

4. — L'homme aurait-il dominé sur l'homme?

La servitude, qui est une des punitions du péché, n'aurait pas existé dans l'état d'innocence; aucun homme ne faisant servir à son utilité propre les sujets qui lui auraient été soumis, il n'y aurait pas eu d'esclaves. Mais l'autorité qui s'accorde avec la liberté, et par laquelle celui qui obéit est dirigé pour son propre bien ou pour le bien commun, y aurait été exercée: d'abord, parce que l'homme est destiné à vivre en société, et que la vie sociale ne saurait exister sans quelqu'un qui ait la préséance avec la charge de pourvoir au bien commun; ensuite, parce que quiconque aurait eu une supériorité de science ou de justice en aurait usé pour le bien de tous, conformément à cette parole : « Que chacun répande sur les autres la « grâce qu'il a reçue. » (1 Pet., IV, 10.)

QUESTION 97.

DE LA CONSERVATION D'ADAM.

Immortalité. — Impassibilité. — Du besoin de nourriture. — L'arbre de vie.

1. — L'homme, dans l'état d'innocence, était-il immortel?

« La mort est entrée dans le monde par le péché, » nous dit l'Apôtre. (Rom., v, 12.) Avant le péché, l'homme était donc immortel. Le corps d'Adam n'avait pas en lui-même

un principe d'immortalité; mais son âme possédait la vertu surnaturelle et divine de le préserver de la corruption tant qu'elle demeurerait elle-même soumise à son Créateur. Dieu avait ainsi fait les choses, pour que l'homme pût, à son gré, tomber dans la mort ou posséder l'immortalité.

Il convenait que l'âme qui, comme être raisonnable, dépasse les proportions de la matière, eût, au commencement, la vertu d'élever le corps au-dessus des lois de la matière : ce pouvoir, toutefois, ne lui était pas naturel, c'était un don de la grâce.

2. — L'homme, dans l'état d'innocence, aurait-il été passible?

Il est des impressions et même des passions qui ont pour objet de perfectionner la nature; ainsi sentir, dormir, etc. Sous ce rapport, l'homme innocent était passible dans son âme et dans son corps. Mais, relativement aux passions qui troublent l'état naturel, il était impassible aussi bien qu'immortel.

3. — L'homme, dans l'état d'innocence, avait-il besoin de nourriture?

Adam prenait de la nourriture. Car il est dit dans la Genèse : « Vous mangerez du fruit de tous les arbres qui « sont dans le Paradis. » (Gen., II.) Après la résurrection, doué de la vie spirituelle, l'homme n'aura plus besoin d'aliments. Les corps seront spiritualisés. Mais, dans l'état d'innocence, où l'immortalité était l'effet d'une force divine qui résidait dans l'âme et non un droit naturel, il fallait au corps de la nourriture pour réparer ce qu'il perdait par les évaporations de la chaleur. Adam aurait péché en ne prenant pas les aliments néces-

saires, comme il a péché en prenant une nourriture défendue.

4. — L'homme, dans l'état d'innocence, aurait-il acquis l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie?

En mangeant du fruit de l'arbre de vie, l'homme serait arrivé à l'immortalité dans un temps déterminé. — Ce fruit avait pour effet de remédier à la vieillesse, en ce que, réparant, à la manière d'une médecine, les déperditions causées par la chaleur, il empêchait le corps de s'affaiblir et de tomber en dissolution durant un temps limité. Cette période écoulée, l'homme aurait été appelé à la vie spirituelle, ou bien il lui aurait fallu cueillir encore du fruit de cet arbre, qui n'était pas la cause absolue de l'immortalité, mais qui la produisait indirectement, en écartant les atteintes de la vieillesse par la neutralisation de toute influence désastreuse. Telle est l'explication de ces paroles : « Empêchons que l'homme ne porte à pré« sent la main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne encore « de son fruit, et qu'en en mangeant il ne vive éternelle« ment. » (Gen., III, 22.)

QUESTION 98.

DE LA CONSERVATION DE L'ESPÈCE HUMAINE.

Comment l'espèce humaine se serait propagée.

1. — La génération aurait-elle eu lieu dans l'état d'innocence?

Dieu dit à nos premiers parents : « Croissez, multipliez « et remplissez la terre. » (Gen., I, 28.) Ainsi qu'on le voit, la génération, qui a pour objet la multiplication du genre humain, aurait eu lieu alors même qu'Adam n'eût pas péché.

2. — La génération se serait-elle accomplie par l'union des sexes?

Frappés de ce qu'il y a maintenant de honteux dans la concupiscence, quelques anciens Docteurs n'ont pas admis, pour l'état primitif, le mode de génération tel qu'il s'effectue aujourd'hui. Mais l'organisation de la nature humaine montre assez que, dans l'état d'innocence, la génération devait avoir lieu par l'union des sexes, sans les désordres, toutefois, de la concupiscence. Les lumières de la raison auraient toujours dominé sur les phénomènes de la vie animale. « Le corps, dit saint Augustin, « eût obéi à l'impulsion de la volonté, sans passion et « sans l'ignominie de la concupiscence, avec un calme « parfait de l'âme et des sens. »

QUESTION 99.

DES ENFANTS QUANT AU CORPS.

Ils n'auraient pas eu tout d'abord l'usage parfait de leurs membres. — Il serait né des femmes.

1. — Les enfants, dès leur naissance, auraient-ils eu l'usage de leurs membres?

Les enfants n'auraient pas eu immédiatement après leur naissance le développement corporel qui se remarque dans l'âge mûr. Ils n'auraient pas joui non plus, dès ce premier moment, du libre usage de leurs membres; mais ils auraient pu faire toutes les actions propres à leur âge. Leur volonté, toujours droite, n'aurait rien désiré qui ne fût conforme à leur état. Voilà ce que nous jugeons, d'après les lois de la nature, sur une question où l'autorité divine n'a pas voulu nous éclairer.

2. — Serait-il né des femmes dans l'état primitif?

Il y aurait eu, comme maintenant, des enfants de différent sexe, et vraisemblablement le nombre des hommes aurait égalé celui des femmes. La perfection de la nature humaine requérait la différence des sexes, comme la perfection de l'univers demandait la diversité des êtres. La Genèse nous apprend que Dieu, dans la création, avait fait un homme et une femme, constituant ainsi la nature humaine. On ne voit pas pourquoi la nature humaine n'aurait point suivi dans la génération les lois que Dieu avait posées en la créant.

QUESTION 100.

DES ENFANTS QUANT A LA JUSTICE.

Les hommes seraient nés dans l'état de justice, — mais sans être confirmés dans la grâce.

1. — Les hommes seraient-ils nés dans l'état de justice?

L'homme engendre naturellement son semblable sous le rapport de l'espèce. Or, qu'était-ce que la justice originelle, sinon un présent que Dieu avait fait à la nature humaine entière, c'est-à-dire une faveur qui se rattachait à la nature de l'espèce? Ce qui le prouve, c'est que le péché originel, qui est l'opposé de la justice originelle, est appelé un péché de nature, et c'est pour cela qu'il est transmis aux descendants. Les hommes seraient donc nés avec la justice, semblables en cela à leurs parents.

2. — Les enfants auraient-ils été confirmés dans la justice dès la naissance?

Il ne faut pas s'imaginer que les enfants nés dans l'état d'innocence auraient été affermis dans la justice immédiatement après leur naissance. Lors même que leurs ancêtres n'auraient pas péché, il pouvait se faire que les descendants péchassent et devinssent des enfants de colère par le mauvais usage de leur libre arbitre.

QUESTION 101.

DES ENFANTS QUANT A LA SCIENCE.

Les enfants auraient eu une science proportionnée à leur âge. — Leur raison se serait développée successivement.

1. — Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite?

Quant à la science que les enfants auraient eue en arrivant au monde, on ne peut en parler que d'après les lois de la nature, car l'autorité divine se tait à cet égard. Comme il est naturel que l'âme acquière ses connaissances par le moyen des facultés sensitives, il est à croire qu'ils ne seraient pas nés parfaits sous le rapport de la science. Notre opinion est qu'ils l'auraient acquise avec le temps, mais facilement, soit par eux-mêmes, soit par des maîtres. En attendant, ils auraient eu celle qui convenait à leur âge, pour se conduire avec justice; les principes généraux du droit, que nous connaissons naturellement, ils les auraient possédés mieux que nous.

2. — Les enfants auraient-ils eu, en naissant, le parfait usage de leur raison?

L'usage de la raison, nous l'avons dit, dépend, à beaucoup d'égards, des facultés sensitives, qui, à leur tour, sont si bien attachées aux organes du corps que, ceux-ci ne fonctionnant pas, tout est paralysé, le sentiment comme la raison. Or, dans les enfants, l'extrême humidité du cerveau empêche les forces sensitives, et de là

vient qu'ils n'ont l'usage, ni de leur raison, ni de leurs sens. Ils n'auraient donc pas eu, dans l'état d'innocence, le parfait usage de leur raison aussitôt après leur naissance. Leur intelligence se serait développée plus tôt qu'elle ne le fait maintenant, mais toujours d'une manière proportionnée aux actions propres à leur âge : c'est la remarque que nous avons également faite en parlant de l'usage de leurs membres.

Dans les êtres soumis aux lois de la génération, la nature va de l'imparfait au parfait. Les animaux eux-mêmes n'ont pas, en naissant, toutes les industries instinctives que, plus tard, nous voyons en eux. Les oiseaux apprennent à leurs petits la manière de voler, et l'on pourrait citer d'autres faits analogues chez les différentes espèces d'êtres animés.

QUESTION 102.

DU PARADIS TERRESTRE.

Le paradis terrestre était un lieu matériel. — L'homme devait le cultiver. — Adam n'y fut pas créé.

1. — Le paradis terrestre était-il un lieu matériel?

« Il y a, dit saint Augustin, trois grandes opinions sur « le paradis terrestre : l'une l'entend dans un sens purement matériel; l'autre, dans un sens purement spi« rituel; la troisième, dans les deux sens à la fois. » — Nous préférons celle-ci.

On peut attacher au paradis terrestre un sens spirituel;

mais il faut se garder d'ébranler la foi à la vérité des faits historiques. Posez d'abord pour fondement l'exacte réalité des faits; vous pourrez vous livrer ensuite aux interprétations spirituelles et mystiques. Le paradis terrestre était certainement un lieu réel, situé dans une contrée de l'Orient : son nom, en grec, signifie *jardin*.

On ignore aujourd'hui l'emplacement de ce jardin. Il est vraisemblable que les fleuves dont on nomme les sources coulent quelque part sous la terre, et que le lieu du paradis est couvert par des montagnes ou des mers.

L'arbre de vie était un arbre matériel dont les fruits avaient la propriété de conserver la vie. Il avait cependant aussi une signification spirituelle, et il en faut dire autant de celui de la science du bien et du mal.

2. — Le paradis était-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme?

Rien n'était mieux approprié à l'habitation de l'homme que cette région en quelque sorte divine. « C'était, dit « saint Jean Damascène, une demeure digne en tout de « celui qui avait été fait à l'image de Dieu. »

Un air tempéré, une végétation toujours fleurie, des aliments sains; tout, dans cet heureux séjour, était propre à prévenir les causes de corruption. Une telle demeure était en parfaite harmonie avec l'immortalité, état primitif de l'homme.

3. — Adam fut-il placé dans le paradis pour le cultiver et le garder?

« Dieu prit l'homme et le mit dans le paradis, pour y « travailler et le garder, nous dit la Genèse. » (Gen., II, 15.)

Ce travail n'avait rien de pénible; il était, au contraire,

très-agréable, et il aurait donné à l'homme l'expérience de ses forces naturelles. Adam, en gardant le paradis, n'avait pas à le défendre contre une agression quelconque : cette expression signifie qu'il devait s'en assurer la possession par sa fidélité.

4. — L'homme a-t-il été créé dans le paradis?

Adam ne fut pas créé dans le paradis; mais il y fut placé aussitôt après sa création, pour y passer tout le temps de sa vie terrestre, jusqu'au moment où, ayant acquis la vie spirituelle, il devait être transféré au ciel (1).

(1) La création d'un seul homme et d'une seule femme, à l'origine des choses, implique nécessairement l'unité de l'espèce humaine. Il serait facile de démontrer que, sur ce point, les sciences n'ont rien à opposer à l'enseignement révélé, comme on le voit par les travaux des plus grands naturalistes, tels que Cuvier, de Blainville, Flourens, Dumont-d'Urville et autres. Aussi paraît-il qu'aujourd'hui tous les naturalistes un peu connus admettent généralement l'unité de l'espèce humaine, s'accordant en cela avec les Linné, les Buffon, les Cuvier, les Blumenbach, les Camper, les Geoffroy-Saint-Hilaire, les de Blainville et les de Humbolt.

On doit, scientifiquement parlant, reconnaître que le genre humain, *un* en espèce, présente seulement des variétés ou races qui proviennent de trois causes principales : de la différence des climats, de la différence dans la manière de vivre, et enfin de la différence des mœurs. « Tout concourt, dit Buffon, à prouver que le genre humain n'est pas composé d'espèces essentiellement différentes; au contraire, il n'y a eu primitivement qu'une espèce qui, s'étant multipliée et répandue sur la terre, a subi divers changements par l'influence des climats, par la différence de nourriture, par celle des manières de vivre, par des maladies épidémiques, et par le mélange, varié à l'infini, des individus plus ou moins semblables. D'abord, ces altérations n'étaient pas si marquées et ne produisaient que des variétés individuelles; elles sont devenues des variétés de l'espèce, parce qu'elles sont devenues plus générales, plus constantes, plus sensibles par l'action continuée des mêmes causes. »

DU GOUVERNEMENT DIVIN

9me TABLEAU SYNOPTIQUE.

DU GOUVERNEMENT DIVIN.

DU GOUVERNEMENT DIVIN. (V. tab. 4.) — Quest.

- En général 103
- En particulier.
  - La conservation des créatures, premier effet 104
  - Le changement des créatures, second effet.
    - Du changement que Dieu fait subir a la créature par lui-même 105
    - Du changement que Dieu fait subir aux créatures par les créatures elles-mêmes.
      - L'action des anges dans le gouvernement du monde
        - L'action des anges entre eux.
          - Les anges s'éclairent. 106
          - Les anges se parlent. 107
          - Les hiérarchies et les ordres des anges.. 108
          - Les mauvais anges. 109
        - L'action des anges sur les corps. 110
        - L'action des anges sur les hommes.
          - Action par leur vertu naturelle.......... 111
          - Action par suite d'une mission............ 112
          - Protection des bons anges............ 113
          - Attaque des mauvais anges 114
      - L'action des corps.
        - L'action de la créature corporelle elle-même............ 115
        - Le destin attribué à certains corps............ 116
      - L'action de l'homme.
        - L'action même de l'homme.. 117
        - Propagation de l'homme
          - Quant à l'âme.. 118
          - Quant au corps. 119

EXPLICATION.

Non content d'avoir créé les êtres, Dieu continue son action sur le monde, qu'il gouverne par des lois générales et particulières. Il nous reste donc à traiter du *Gouvernement divin*. Nous le considérerons tout d'abord en général ; puis nous en examinerons les effets particuliers relativement à la conservation des créatures et aux changements que Dieu leur fait subir, soit par son action propre, soit par ses anges, soit par les corps eux-mêmes, soit par l'homme.

Dieu gouverne le monde [103]. — C'est à lui que les créatures doivent leur conservation [104]. — Il agit sur les êtres : d'abord par lui-*même* [105] ; — ensuite par les créatures elles-mêmes. Les anges s'éclairent [106], — se parlent [107] ; — ils sont distingués en trois hiérarchies [108]. — Les mauvais anges ont aussi leurs ordres et leurs chefs [109]. — Les anges ont action *sur* les corps [110], — et même sur les hommes [111], — *quelquefois en vertu d'une* mission [112]. — Les bons nous protégent [113], — les mauvais nous attaquent [114].

Les corps ne sont *pas sans activité*, notamment les corps célestes [115]. — Le destin n'est autre chose que la Providence [116]. — *L'homme* a aussi sa part dans le gouvernement divin : il enseigne [117]. — Il propage sa nature : l'âme existe par création [118], — le corps est produit par le principe générateur [119].

QUESTION 103.

DU GOUVERNEMENT DIVIN EN GÉNÉRAL.

Le monde est gouverné par quelqu'un. — Il a pour fin extérieure Dieu même. — Unité du gouvernement divin ; — ses effets. — Soumission des créatures. — Rien n'arrive en dehors de la Providence ; — rien ne lui résiste.

1. — Le monde est-il gouverné par quelqu'un?

Indépendamment de l'Écriture sainte, dans laquelle nous lisons : « O Père, vous gouvernez toutes choses par votre « providence » (Sag., XIV, 3), on peut prouver par deux raisons principales que quelqu'un gouverne le monde.

La première est prise des choses que nous voyons dans l'ordre naturel. Tout y arrive pour le mieux toujours, ou presque toujours. Lorsque nous entrons dans une maison où l'ordre se fait remarquer de toutes parts, nous jugeons de suite que celui qui la dirige est un être sage.

La seconde raison se tire de la bonté suprême qui a produit le monde. Il ne convenait pas qu'après avoir créé les êtres, Dieu ne les conduisît point à leur fin ; car une cause excellente doit produire des effets excellents, et la

dernière perfection de chaque chose consiste à posséder sa fin. Il appartient donc à la bonté divine, qui a créé les êtres, de les mener à leur fin, ce qui n'est autre chose que les gouverner.

Comme la flèche, par son mouvement vers un but déterminé, montre qu'un être intelligent l'y a dirigée, de même le cours régulier des choses naturelles et physiques fait voir que le monde est gouverné par une raison supérieure. La nécessité naturelle, qui n'est que l'impulsion divine dirigeant les êtres vers leur fin, démontre le gouvernement de la divine Providence.

2. — La fin du gouvernement du monde est-elle hors du monde?

« Dieu, nous dit l'Écriture, a tout fait pour lui-même. » (Prov., XVI, 4.) Donc la fin du gouvernement du monde est un bien extérieur au monde.

La fin particulière d'une chose est un bien particulier; mais la fin universelle de toutes les choses est un bien universel. Or, qu'est-ce que le bien universel, sinon le bien par essence, dont les biens particuliers sont une participation? Comme, dans l'ensemble des créatures, il n'y a aucun bien que par participation, la fin de l'univers est nécessairement un bien en dehors de toutes les créatures.

La fin du gouvernement de l'univers est un bien placé en dehors des choses créées. Chaque être tend à le posséder ou à lui être assimilé dans les limites de sa nature propre. Sans doute, l'univers a une fin qui réside en lui-même et à laquelle il tend. Cette fin, c'est l'ordre même qui règne en lui. Mais l'ordre n'est pas sa fin dernière; il s'y rapporte seulement, comme l'ordre qui règne dans une armée se rapporte au chef.

3. — Le monde est-il gouverné par un seul être?

« Nous confessons, dit saint Paul, un seul Dieu et un

« seul Seigneur. » (1 Cor., VIII, 6.) Ce texte suffit pour établir que le monde est gouverné par un seul être.

La raison nous démontre aussi la même vérité. La fin du gouvernement du monde n'étant autre que le bien par essence, qui est le plus excellent de tous les biens, il est nécessaire que ce gouvernement soit excellent. Or, le gouvernement le plus parfait est celui d'un seul. Voici ce qui le prouve. Tout gouvernement se résume dans la direction imprimée aux êtres gouvernés vers le bien : or, quiconque voudra y réfléchir verra que l'unité elle-même appartient au bien. Tous les êtres, en effet, la désirent comme un bien sans lequel ils n'existeraient pas, chacun d'eux n'existant qu'en tant qu'il est un ; aussi voyons-nous que la division répugne à toutes les créatures, et que leur dissolution provient toujours de leur imperfection. Nous pouvons en conclure que celui qui gouverne une multitude doit se proposer l'unité, c'est-à-dire la paix. Mais, pour produire une telle unité, il faut qu'il soit un lui-même : il est évident que plusieurs chefs ne font régner la paix et la concorde dans un État, où les intérêts sont si divers, qu'autant qu'ils sont eux-mêmes unis d'une certaine manière. Ce qui est un de soi pouvant être une cause plus efficace d'unité que plusieurs individus réunis, il en résulte qu'une multitude est mieux gouvernée par un seul que par plusieurs. Nous sommes ainsi forcés de convenir que le gouvernement du monde, qui est très-parfait, ne doit appartenir qu'à un seul être.

4. — Le gouvernement du monde, quant aux effets, est-il un ou multiple?

Le gouvernement du monde ayant pour fin le bien essentiel et absolu auquel tous les êtres tendent à participer

ou à ressembler, ses effets peuvent être entendus de trois manières : d'abord, quant à la fin elle-même, et, sous ce rapport, tous les effets se ramènent à un seul, qui est l'assimilation au souverain bien ; ensuite, quant aux moyens qui rendent cette assimilation possible, et, sous cet autre rapport, le gouvernement divin produit deux effets généraux : car une créature peut ressembler à Dieu parce qu'elle est bonne et parce qu'elle est une source de bonté pour les autres. Les effets généraux de ce gouvernement sont, comme on le voit, la conservation des choses dans le bien et l'impulsion des choses vers le bien. On peut, en troisième lieu, considérer les effets du gouvernement divin dans chaque être en particulier, et, sous ce dernier rapport, ils sont innombrables pour nous.

5. — Toutes les choses sont-elles soumises au gouvernement divin?

Il n'y a pas une créature qui ne soit soumise au gouvernement divin. « Dieu, dit saint Augustin, prend « soin du ciel et de la terre, de l'homme et de l'ange, du « plus chétif insecte, du duvet des oiseaux, de la fleur des « champs et de la feuille des arbres. »

Dieu est le gouverneur des êtres comme il en est le créateur : or, c'est à celui qui produit un être de lui donner sa perfection en le gouvernant. Comme rien ne peut exister que par Dieu, il n'est rien qui ne soit soumis à son gouvernement. C'est ce qui résulte encore de cette autre vérité que la fin des êtres se trouve dans la bonté divine, et qu'il n'y en a pas un seul qui ne soit ordonné par rapport à elle.

Dieu gouverne les êtres suivant la diversité de leur nature ; il gouverne les êtres libres par l'action intérieure qu'il exerce sur eux et par les pré-

ceptes qu'il leur donne. Les êtres privés de raison ne sont soumis qu'à l'impulsion qu'ils reçoivent. Notre volonté et notre intelligence ont besoin d'être dirigées et perfectionnées par Dieu même.

6. — Tous les êtres sont-ils immédiatement gouvernés par Dieu?

A considérer l'essence même du gouvernement divin, je veux dire la providence, Dieu gouverne immédiatement tous les êtres. Mais, si l'on envisage l'exécution extérieure, il gouverne les créatures les unes par les autres.

Dieu étant la bonté par essence, nous devons regarder son gouvernement comme excellent, et lui attribuer ce que nous concevons de plus parfait. Or, qu'y a-t-il de mieux dans les sciences pratiques, au nombre desquelles se trouve celle de gouverner, que de connaître les êtres particuliers qui produisent les actes? Le plus grand médecin n'est-il pas celui qui, non content de posséder les principes généraux de son art, connaît chaque chose en particulier? Nous sommes ainsi fondés à dire que Dieu possède la raison première du gouvernement de tous les êtres en particulier, même des plus petits. Mais, comme la fin de son gouvernement est de conduire les créatures à leur perfection, il convient qu'il les gouverne aussi de telle façon que les unes soient la cause des autres; car il y a certainement plus de perfection dans un être qui est tout à la fois bon en soi et cause de bonté pour d'autres. Dieu a voulu ressembler, sur ce point, à un maître qui rend ses disciples non-seulement instruits, mais capables d'instruire.

Ajoutons que, dans un État, le nombre et la hiérarchie des ministres rendent la puissance royale plus éclatante, tout en contribuant à la perfection du gouvernement. D'ailleurs, si Dieu gouvernait seul et immédia-

tement tous les êtres, ceux-ci ne posséderaient pas la perfection à l'état de cause.

7. — Peut-il arriver quelque chose en dehors du gouvernement divin?

« Mon Seigneur et mon Dieu, Roi tout-puissant, disait « Mardochée, tout vous est soumis, rien ne résiste à votre « volonté. » (Esther, XIII, 9.)

Lorsqu'il s'agit d'une cause particulière, il peut se produire certains effets hors de sa sphère. Il n'en est pas ainsi de la cause universelle; car si quelque chose arrive en dehors d'une cause particulière, c'est l'effet d'une autre cause qui est toujours sous sa dépendance. Lorsque, par exemple, la grossièreté des aliments produit une indigestion malgré leur vertu nutritive, cette cause accidentelle s'explique par une autre, et ainsi de suite jusqu'à la cause première et universelle. Comme Dieu est la cause première et universelle, non d'un seul genre d'êtres, mais de tous les êtres sans exception, il ne se peut pas qu'une chose arrive en dehors de son gouvernement. Dès que l'une paraît en sortir par quelque côté, à ne considérer qu'une cause particulière, elle y rentre par l'action d'une autre cause.

Une chose n'est fortuite que par rapport aux causes particulières. Il n'y a rien de tel pour l'ordre général de la divine Providence.

8. — Une chose peut-elle résister à l'ordre du gouvernement divin?

« Il n'y a rien, dit Boëce, qui veuille ou puisse s'opposer « à l'ordre du bien suprême; car, selon la parole du Sage, « Dieu dirige tout avec force et dispose tout avec suavité. »

Voici deux preuves de cette vérité. Premièrement,

l'ordre du gouvernement divin tend uniquement au bien; or, toute chose, dans son opération et dans ses appétits, tend toujours vers un bien quelconque, aucun être n'agissant en vue du mal proprement dit. La seconde preuve, c'est que toute inclination naturelle ou volontaire est, dans les créatures, une certaine impression du premier moteur, comme la direction de la flèche n'est que l'impulsion donnée par la main de l'archer. Ce qui agit par nature ou par volonté parvient donc, en définitive, comme de son mouvement propre, à un but marqué par la Providence, et c'est en ce sens-là que l'Esprit-Saint a dit : « Dieu dispose tout « avec suavité. »

Les hommes qui pensent, parlent ou agissent contre Dieu, ne résistent pas à l'ordre total du gouvernement divin, puisque le pécheur lui-même se propose encore un certain bien; mais ils résistent à un bien déterminé qui convient à leur nature et à leur état : voilà pourquoi ils sont punis de Dieu avec justice.

QUESTION 104.

DE LA CONSERVATION DES CRÉATURES.

Dieu conserve les êtres. — Rien ne rentre dans le néant.

1. — Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve?

La foi et la raison nous obligent à croire que les créatures ont besoin que Dieu les conserve dans leur être.

L'Apôtre, pour exprimer cette vérité, a dit : « Il soutient « tout par le verbe de sa puissance. » (Hébr., I, 3.)

Une chose en conserve une autre de deux manières : d'abord indirectement, comme un homme conserve un objet en éloignant ce qui pourrait le corrompre. Celui qui empêche l'enfant de tomber dans le feu conserve l'enfant. Dieu, en ce sens, conserve indirectement beaucoup de créatures par l'éloignement des causes destructives. Ensuite, une chose en conserve une autre directement, et c'est ce qui a lieu quand la chose conservée dépend si bien de celle qui la conserve qu'elle ne peut exister sans elle. Telles sont toutes les créatures par rapport à Dieu. Elles en dépendent tellement que, si son opération divine ne les soutenait, elles ne subsisteraient pas un instant. « De même que la lumière du jour s'éteint aussitôt que « l'action du soleil ne se fait plus sentir dans l'air; de « même, dit saint Augustin, les créatures cesseraient « d'exister, si la vertu de Dieu, qui les a produites, cessait « *de leur continuer l'être.* »

Dieu n'a pas besoin d'une action nouvelle pour conserver les créatures ; il suffit qu'il continue celle qui leur a donné l'existence : ainsi la continuation de la lumière dans l'air se fait par l'influence continue du soleil.

2. — Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures?

Il y a deux manières, avons-nous dit, de conserver une chose dans son être : d'abord indirectement, ensuite directement. Or, certaines créatures en conservent d'autres sous ces deux rapports. Dans les choses matérielles, en effet, il en est beaucoup qui empêchent l'influence des éléments corrupteurs, et qui, pour cela, sont dites agents de conservation : ainsi le sel empêche les viandes de

se corrompre. On en voit également qui, quant à leur existence même, dépendent d'un être créé; car, dès que plusieurs causes ordonnées entre elles produisent un effet, il arrive que cet effet dépend primitivement de la cause première, et, secondairement, de toutes les causes intermédiaires. Dans ce cas, la cause première est, à la vérité, celle qui a le principal pouvoir de conserver l'effet; mais ce pouvoir est partagé, d'une manière secondaire, par les causes moyennes. Dieu conserve donc certaines choses dans leur être par les causes intermédiaires, et non pas immédiatement, bien qu'il soit la source première de toute conservation.

3. — Dieu peut-il réduire quelque chose au néant?

Quelques-uns ont prétendu que Dieu a donné l'existence aux créatures par la nécessité de sa nature, et qu'il ne peut en aucune manière rien anéantir. Cette doctrine est complétement fausse et tout à fait en opposition avec la foi catholique, qui, d'après cette parole du Psalmiste : « Le Seigneur a fait ce qu'il a voulu, » enseigne que Dieu a créé les êtres volontairement et librement. Il est manifeste qu'il pourrait ne pas leur conserver l'existence, tout aussi bien qu'il pouvait s'abstenir de les créer.

4. — Est-il des choses qui rentrent dans le néant?

Il est écrit : « J'ai appris que toutes les œuvres du « Seigneur demeurent à jamais. » (Eccl., III, 14.)

Selon le cours naturel des choses, aucun être n'est réduit au néant; on le voit par la nature même des créatures qui sont, ou immatérielles, et alors elles n'ont rien qui tende au non-être, ou corporelles, et alors elles restent quant à leur matière, qui sert de sujet à la génération et à la

corruption. D'un autre côté, réduire une chose au néant n'est pas l'objet d'une œuvre miraculeuse, puisque la puissance et la bonté divine se manifestent beaucoup mieux dans la conservation des êtres que dans leur anéantissement. Disons donc simplement que rien n'est anéanti.

Les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets, parce qu'ils ne sont pas des êtres subsistants ; ils ont seulement quelque chose de l'être en tant que l'on peut appeler être ce par quoi une chose est : or, ceux-ci ne sont pas même absolument réduits au néant ; ils sont encore possibles dans la matière qui survit à leur destruction.

QUESTION 105.

DU CHANGEMENT QUE DIEU FAIT SUBIR AUX CRÉATURES PAR LUI-MÊME.

Action de Dieu sur la matière, — sur les corps, — sur l'intellect, — sur la volonté, — sur tout être qui opère. — Notion des miracles ; — on les divise en trois ordres.

1. — Dieu peut-il imprimer immédiatement des formes à la matière?

« Dieu, dit l'Écriture, forma le corps de l'homme du « limon de la terre. » (Gen., II, 7.) Dieu peut donc immédiatement donner une forme à la matière.

Il est très-clair, en effet, que la puissance divine, qui a sous son pouvoir la matière qu'elle a produite, peut la faire exister sous telle forme qu'elle voudra.

2. — Dieu peut-il mouvoir immédiatement un corps?

L'œuvre des six jours ne laisse aucun doute à cet égard. N'appartient-il pas à celui qui a créé la matière de conduire un corps vers la forme, et de produire le mouvement qui suit une forme existante? Quelle erreur de dire que Dieu ne peut pas produire par lui-même tous les effets particuliers qui sont attachés à des causes créées! Il ne touche ni n'est touché; mais il peut agir virtuellement sur les créatures et les mouvoir d'une manière conforme à sa nature.

3. — Dieu peut-il mouvoir les intelligences créées?

Celui qui enseigne meut l'intelligence de celui qui apprend. Or, « Dieu enseigne la science aux hommes. » (Ps. XCIII, 10.) Donc il peut mouvoir l'intelligence humaine.

En effet, il est la première intelligence, et toute vertu intellectuelle vient de lui; il est le premier être, et tous les êtres préexistent en lui comme dans leur première cause. Il contient par là même les types intelligibles de toutes les choses, et nos intelligences les reçoivent de lui pour entrer en exercice, aussi bien que pour subsister réellement. Ainsi, Dieu meut les intelligences créées, soit en leur donnant leur vertu intellectuelle, naturelle ou surajoutée, soit en leur imprimant les ressemblances ou espèces intelligibles des êtres.

4. — Dieu peut-il mouvoir la volonté?

« C'est Dieu, dit l'Apôtre, qui opère en nous le vouloir et « le faire, » c'est-à-dire la volonté et l'action. (Phil., II, 13.)

La volonté est mue par son objet, qui est le bien; mais elle n'est mue souverainement que par le bien universel, c'est-à-dire par Dieu, qui seul peut la satisfaire et la mou-

voir comme son objet propre. Dieu seul, en effet, produit, comme créateur, la volonté elle-même, et, comme premier moteur, notre inclination vers le bien. A lui seul donc il appartient de mouvoir efficacement la volonté, soit en la produisant comme cause, soit en l'inclinant intérieurement vers un objet.

Dieu ne force pas la volonté en la mouvant, mais il lui donne l'inclination à vouloir. La volonté se meut volontairement elle-même sous l'impulsion divine; aussi ses œuvres lui sont-elles imputées à mérite ou à démérite. Se mouvoir de soi et être mû par un autre ne sont pas des choses incompatibles.

5. — Dieu opère-t-il dans tout être qui opère?

Dieu opère dans tout agent. « Seigneur, vous avez opéré « dans toutes nos œuvres, » disait un jour Isaïe (XXVI, 12).

Il ne faut pas entendre toutefois que les agents soient dépouillés de leurs opérations propres. Dieu opère dans *tous les êtres finalement, puisque toute œuvre a pour but* un bien quelconque : effectivement, comme la première cause qui a donné la vertu aux causes secondes; formellement, en maintenant les agents dans leur être. De cette sorte, il est l'agent le plus intime dans toutes les opérations possibles, comme il est la cause de ce qu'il y a de plus profond dans les choses. C'est sur ce fondement que les Livres saints lui attribuent toutes les opérations de la nature. Mais, encore une fois, cela ne signifie pas que l'action des agents secondaires soit nulle ou superflue.

Dieu n'opère pas dans les agents de manière à ce qu'ils n'opèrent pas eux-mêmes; il opère dans tous comme cause finale, effective et formelle, mais sans empêcher leur action propre. Les philosophes qui ont dit : « Ce n'est pas le feu qui échauffe, c'est Dieu qui échauffe dans le « feu, » sont allés trop loin; ce serait retrancher des choses créées les

rapports des causes avec les effets, et accuser le Créateur d'impuissance, comme s'il n'avait pas pu communiquer à ses créatures une vertu réelle pour opérer.

6. — Dieu peut-il agir en dehors du cours ordinaire de la nature?

Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; c'est, au contraire, cet ordre qui dépend de lui, parce qu'il en procède. Dieu, qui l'a fondé, non par nécessité de nature, mais par un acte libre de sa volonté, aurait pu en établir un autre; il peut, conséquemment, agir en dehors de cet ordre librement constitué, soit en produisant, sans les causes secondes, les effets de ces mêmes causes, soit en réalisant certains effets auxquels les causes secondes ne s'étendent pas. Ainsi Dieu peut agir en dehors du cours accoutumé de la nature.

Il ne servirait à rien de nous objecter que, si Dieu faisait quelque chose en dehors de l'ordre naturel, il serait lui-même assujetti au changement. *En imprimant aux créatures un ordre déterminé, il s'est réservé* le droit d'y déroger, lorsqu'il le jugerait convenable. User de ce droit, ce n'est pas changer.

7. — Toutes les choses que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel sont-elles des miracles?

« Les choses que Dieu fait contre le cours ordinaire et
« connu de la nature, répond saint Augustin, nous les ap-
« pelons merveilleuses ou miraculeuses. »

Le miracle, comme son nom l'indique, est une œuvre qui nous frappe d'admiration. Or, ce qui excite l'admiration, c'est toujours un effet dont on ignore la cause. Le vrai miracle est une œuvre digne d'admiration à raison de sa cause qui reste cachée, non pas seulement pour quelques personnes, comme serait une éclipse de soleil, que les

uns admirent et qui n'a rien de surprenant pour les autres, mais cachée absolument et pour tout le monde; car une telle cause, c'est Dieu. Il suit de là que nous devons appeler miracle les choses que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues, c'est-à-dire de l'ordre naturel.

La création des êtres et la justification de l'impie, que Dieu seul peut opérer, ne sont pas, à proprement parler, des miracles, parce qu'elles ne sont pas de nature à être produites par d'autres causes. Comme elles ne rentrent pas dans l'ordre physique, elles ne se produisent pas contre l'ordre naturel.

On définit parfois le miracle une chose difficile, insolite, surpassant les forces de la nature et capable d'étonner celui qui en est témoin : difficile, par cela même qu'elle est au-dessus de la nature ; insolite, puisqu'elle arrive contre le cours ordinaire des choses ; surpassant les forces de la nature, soit par sa substance, soit par l'ordre et le mode qui président à son accomplissement ; capable d'étonner, en tant qu'elle dépasse l'attente naturelle du spectateur, mais non pas son espérance fondée sur la foi.

Dans tous les cas, le miracle est une chose qui frappe les sens. Si la science des Apôtres fut considérée avec raison comme un vrai miracle, c'est qu'elle se manifestait par des effets sensibles.

8. — Un miracle est-il plus grand qu'un autre?

Un miracle peut être plus grand qu'un autre, suivant ces paroles du Sauveur : « Les œuvres que je fais, celui « qui croit en moi les fera, et il en fera même de plus « grandes. » (Jean, XIV, 12.)

Pour la puissance divine elle-même, il n'y a pas de miracle. Un effet, si grand qu'il soit, n'est rien pour elle. « Les nations, dit Isaïe, sont devant Dieu comme une « goutte d'eau dans un grand vase, ou comme un grain « de sable dans une balance. » (Is., XL, 15.) Les miracles ne sont tels que par rapport aux forces de la nature, qu'ils

dépassent. Mais aussi plus ils sont au-dessus de ces forces, plus ils sont grands pour nous.

Une œuvre peut dépasser de trois manières les forces de la nature. Premièrement, par la substance même du fait. Le mouvement rétrograde du soleil, l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu, voilà des miracles du premier ordre, la nature ne pouvant en aucune façon produire de tels effets. En second lieu, une chose dépasse les forces de la nature, non quant au fait lui-même, mais quant au sujet dans lequel elle s'accomplit. La résurrection des morts, la guérison des aveugles et autres œuvres semblables, sont des miracles du second ordre, parce que la nature peut produire la vie, mais non chez les morts; la vue, mais non chez les aveugles. Une chose, en troisième lieu, dépasse les forces de la nature par l'ordre et la manière dont elle se produit : ainsi, quand quelqu'un est guéri de la fièvre par la vertu divine, tout à coup et sans remède, ou que l'air, par la même vertu, se condense en pluie sans l'intervention d'aucune cause naturelle, comme cela eut lieu à la prière de Samuel et d'Élie, ce sont des miracles du dernier ordre. Les miracles de chaque ordre peuvent être aussi plus ou moins grands selon qu'ils dépassent plus ou moins les forces de la nature.

QUESTION 106.

DES CHANGEMENTS QUE DIEU FAIT SUBIR AUX CRÉATURES PAR LES CRÉATURES ELLES-MÊMES ; ET, D'ABORD, DE L'ILLUMINATION DES ANGES.

Les anges s'illuminent. — Dans quel ordre. — Sur quoi.

1. — Un ange en éclaire-t-il un autre?

« Les anges de la seconde hiérarchie, dit saint Denis, « sont éclairés par les anges de la première. »

Les anges supérieurs illuminent les inférieurs, premièrement, en fortifiant leur vertu intellective. De même qu'un corps moins chaud s'échauffe au contact d'un corps plus chaud, de même la faculté intellective d'un ange inférieur se trouve fortifiée par la communication avec un ange supérieur. Les anges supérieurs illuminent, en second lieu, les anges inférieurs en leur transmettant la similitude des choses connues sous une forme moins générale qu'ils ne l'ont reçue, afin qu'elle soit à leur portée : c'est ainsi que, parmi les hommes, les maîtres qui possèdent la synthèse d'une science proportionnent leur enseignement à la capacité de leurs disciples en établissant un grand nombre de distinctions.

Les anges supérieurs n'illuminent pas les inférieurs sur l'essence divine, que tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, voient immédiatement; ils les éclairent seulement sur les raisons primordiales des choses qui résident en Dieu comme dans leur cause.

2. — Un ange meut-il la volonté d'un autre ange?

Un ange ne meut pas à son gré la volonté d'un autre ange : rien ne meut efficacement la volonté, si ce n'est le bien universel, qui est Dieu même. Mais l'un peut incliner la volonté d'un autre à l'amour de la créature ou de Dieu par une sorte de persuasion, à la manière d'un être aimable qui découvre certains biens. L'ange n'est l'auteur ni de la nature intellectuelle ni de la volonté, pour en changer l'inclination naturelle. Dieu seul donnant la faculté de vouloir, aucun d'eux ne peut mouvoir la volonté d'un autre autrement que par la persuasion.

3. — Un ange inférieur peut-il éclairer un ange supérieur?

« Il est, dit saint Denis, une loi divine, fixe et im-« muable : c'est que les êtres inférieurs sont ramenés à Dieu « par les êtres supérieurs. » Conformément à cette loi, les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs; mais le contraire n'a pas lieu.

Nous voyons, il est vrai, que Dieu, dans les choses humaines, agit quelquefois en dehors des causes naturelles, d'une manière miraculeuse, afin de se faire connaître aux hommes; mais, comme les opérations des substances spirituelles ne sont pas des œuvres qui nous frappent, il n'agit pas en dehors de l'ordre des anges. Une dérogation aux lois du monde invisible ne nous serait d'aucune utilité. C'est pourquoi, dans le monde angélique, où les esprits les plus rapprochés de Dieu sont à la fois les plus élevés en dignité et les plus éclairés, les supérieurs ne sont jamais illuminés par les inférieurs.

Dans la hiérarchie ecclésiastique, qui imite à certains égards la hiérarchie céleste, quoiqu'elle n'en soit pas la ressemblance parfaite, les

hommes les plus rapprochés de Dieu par la sainteté se trouvent parfois au plus humble rang sous le rapport de la science, et des hommes très-savants sur une matière ne le sont pas toujours dans une autre. Il en résulte que les supérieurs peuvent quelquefois être éclairés par les inférieurs; mais cela n'a pas lieu dans la hiérarchie céleste, où la science est toujours proportionnée à l'élévation et à la dignité.

4. — L'ange supérieur transmet-il à l'ange inférieur tout ce qu'il sait?

« Toute intelligence céleste, dit saint Denis, transmet « à celle qui la suit ce qu'elle a reçu de celle qui la pré« cède. » A quoi saint Grégoire ajoute : « Dans la céleste « patrie, il n'y a pas de possession exclusive. »

Il est dans la nature du bien de se communiquer en se propageant. Plus un être participe à la bonté de Dieu, plus il aspire à transmettre aux autres les perfections dont il est enrichi. Les anges qui participent avec le plus de plénitude aux trésors de la bonté divine, doivent nécessairement s'efforcer de communiquer à leurs inférieurs ce qu'ils en reçoivent. On s'imagine bien, cependant, que ces trésors ne se trouvent jamais d'une manière aussi éminente dans les inférieurs, et que les anges supérieurs ont toujours un rang plus élevé et une science plus parfaite. Ainsi, sur la terre, le professeur comprend ordinairement mieux que son élève les matières qu'il enseigne.

QUESTION 107.

DU LANGAGE DES ANGES.

Les anges se parlent. — Ils parlent à Dieu. — Les lieux ne font rien. — La parole de l'un n'est pas connue de tous.

1. — Un ange parle-t-il à un autre?

Saint Paul disait : « Si je parlais les langues des hommes « et des anges. » (1 Cor., XIII, 1.) Il y a donc un certain langage parmi les anges.

Pour comprendre comment un ange parle à un autre, il faut considérer que, quand l'âme humaine veut s'appliquer à une chose qu'elle connaît habituellement, elle se parle à elle-même; aussi toute conception de notre esprit est-elle appelée la parole intérieure : or, par là même qu'un ange veut transmettre une de ses pensées à un autre, il arrive qu'elle lui est immédiatement connue. De là vient que les anges parlent entre eux; car, parler à un autre n'est rien autre chose que lui manifester les idées que l'on a dans l'esprit.

Nos pensées intimes sont renfermées en nous par une double barrière : par notre volonté, qui ne veut pas les confier à la parole extérieure, et par notre enveloppe matérielle, qui les environne comme d'un mur. L'ange n'a pas à vaincre de si grands obstacles : il n'a pas besoin, comme nous, de la parole extérieure; il lui suffit de la parole intérieure. Par elle, il se parle à lui-même, et parle aussi aux autres, lorsqu'il veut leur manifester sa pensée. Aussitôt qu'il veut transmettre une idée à un autre, celui-ci la connaît. C'est par métaphore que l'on dit : *le langage des anges*. La langue des anges signifie simplement la puissance même qu'ils ont de manifester leurs pensées.

2. — L'ange inférieur parle-t-il à l'ange supérieur?

L'ange inférieur peut parler à l'ange supérieur, quoiqu'il ne l'illumine pas. Toute illumination chez les anges est une parole, mais toute parole n'est pas une illumination. La vraie illumination consiste à manifester la vérité qui vient de Dieu, et non pas précisément une pensée propre en tant qu'elle vient de soi. Il importe peu à la perfection d'une intelligence de savoir les idées propres d'une autre; ce qui lui importe, c'est de connaître la vérité elle-même. Quand nous disons, par exemple: Je veux faire ceci, je désire savoir cela; la manifestation d'une telle pensée qui se rapporte à notre volonté propre ne saurait être regardée comme une illumination; elle reste une simple parole. Voilà pourquoi la manifestation des pensées qui concernent la volonté des anges peut aller de l'un à l'autre : sous ce rapport, les inférieurs parlent aux anges supérieurs, et réciproquement.

On peut croire, avec saint Denis, que les anges inférieurs parlaient aux anges supérieurs dans ces paroles rapportées par David : « Quel « est ce Roi de gloire? »

3. — Les anges parlent-ils à Dieu?

Il est écrit : « L'ange répondit à Dieu, et dit : Seigneur, « Dieu des armées, jusqu'à quand n'aurez-vous pas pitié « de Jérusalem? » (Zach., I, 12.) Les anges parlent donc à Dieu. Ce n'est pas pour lui manifester quelque chose; c'est pour connaître sa volonté, qu'ils désirent accomplir, ou pour admirer sa majesté infinie, qu'ils ne sauraient comprendre.

Les anges parlent toujours à Dieu par la louange, l'admiration et la bénédiction. Quant aux œuvres qu'ils doivent accomplir, ils ne lui parlent que pour l'interroger sur les choses à l'égard desquelles ils désirent être éclairés.

4. — La distance des lieux fait-elle quelque chose à la parole des anges?

Malgré la distance des lieux, le mauvais riche du fond de l'enfer parlait à Abraham. A plus forte raison, un ange peut parler à un autre ange sans que la distance du lieu l'en empêche. La parole angélique consiste effectivement dans une opération intellectuelle qui est indépendante des temps et des lieux. Notre intelligence elle-même sait en faire abstraction; elle n'en dépend que pour les images perçues, qui n'existent pas chez les anges.

La distance locale n'empêchant pas un ange d'en voir un autre, elle ne l'empêche pas non plus de reconnaître en lui une pensée qui lui est adressée. Le cri dont il est parlé dans Isaïe avait pour cause la grandeur de l'amour, et non la distance des lieux.

5. — La parole d'un ange à l'autre est-elle connue de tous?

Si deux hommes ont le pouvoir de se parler seul à seul, les anges, à plus forte raison, peuvent se parler en particulier. Comme c'est par un acte de volonté qu'ils se manifestent leur pensée, il est clair que leur volonté peut faire qu'une parole s'adresse à l'un et non pas à l'autre.

QUESTION 108.

DE LA DIVISION DES ANGES PAR HIÉRARCHIES ET PAR ORDRES.

Pluralité de hiérarchies. — Pluralité d'ordres dans la même hiérarchie. — Pluralité d'anges dans le même ordre. — Source de cette division. — Noms des ordres angéliques. — Rapport des ordres entre eux. — Les hommes feront-ils partie des ordres angéliques?

1. — Y a-t-il plusieurs hiérarchies d'anges?

Saint Denis distingue trois hiérarchies d'anges, d'après les trois manières de connaître la raison des choses créées. La première hiérarchie, qui est en rapport immédiat avec Dieu et comme placée dans ses vestibules, envisage les créatures en tant qu'elles procèdent du premier principe universel, qui est Dieu. — La seconde hiérarchie les considère comme dépendantes des causes universelles créées, qui se multiplient déjà d'une certaine façon. — La troisième hiérarchie les voit dans leur application particulière et dans la dépendance où elles sont vis-à-vis de leurs causes propres.

Ces distinctions s'éclairciront dans la suite, lorsqu'il s'agira de chaque ordre en particulier.

Les hiérarchies ne se distinguent pas sous le rapport de la connaissance de Dieu, que tous les anges voient de la même manière, c'est-à-dire dans son essence. Elles se distinguent seulement quant aux raisons des choses créées, sur lesquelles les anges supérieurs illuminent les inférieurs.

2. — Y a-t-il plusieurs ordres dans une hiérarchie?

On entend par hiérarchie une societé obéissant à un gouvernement. Or, comme dans toute multitude ou société il y a trois ordres, qui sont : les grands, la bourgeoisie et le peuple, il y a, de même, dans chaque hiérarchie angélique, trois ordres qui se distinguent par la diversité de leurs actes et de leurs fonctions : l'ordre supérieur, l'ordre moyen et l'ordre inférieur.

3. — Y a-t-il plusieurs anges dans un ordre?

Il y a, dans l'ordre des Séraphins, plusieurs anges; car, selon Isaïe (VI, 3) : « Les Séraphins criaient l'un à l'au-« tre. » — Il en doit être de même des autres ordres.

Si nous savions parfaitement quelles sont les attributions des anges et ce qui distingue ces esprits les uns des autres, nous verrions que chacun d'eux a sa fonction spéciale et son ordre particulier beaucoup plus encore que chaque étoile du firmament. Mais, ne connaissant qu'imparfaitement ces choses, nous devons nous contenter de diviser leurs ordres et leurs fonctions d'une manière générale. Nous dirons donc simplement, avec saint Denis, qu'il y a plusieurs anges dans un même ordre : les premiers, les intermédiaires et les derniers.

4. — La distinction des hiérarchies et des ordres vient-elle de la nature angélique?

La distinction des hiérarchies et des ordres vient de la nature angélique et de la grâce. A considérer la fin naturelle des anges, les ordres se distinguent par les dons naturels; mais, si on envisage leur fin surnaturelle, qui consiste dans la vision de Dieu, à laquelle on n'arrive que par la grâce, les ordres se distinguent définitivement

par les dons surnaturels, auxquels les dons naturels les avaient disposés, parce que les dons de la grâce leur furent accordés dans une mesure proportionnée à leur élévation naturelle. La même chose n'a pas lieu pour les hommes : les ordres, en ce qui nous concerne, se distinguent par la grâce seulement, et non par les talents naturels.

5. — Les ordres angéliques sont-ils convenablement nommés?

Les noms des ordres angéliques se lisent dans l'Écriture sainte, dont l'autorité doit nous suffire. Saint Grégoire et saint Denis ont montré la convenance de ces noms par leur harmonie avec les propriétés des anges.

Voici les ordres angéliques avec l'abrégé des attributions que ces deux Docteurs assignent à chacun.

I.

Les Séraphins (Isaïe, VI) retracent par leur nom l'amour divin dont ils sont enflammés, et l'action puissante qu'ils exercent par l'illumination, que l'on compare à un incendie.

II.

Les Chérubins (Ezéch., X) possèdent le privilége de la science, comme les Séraphins possèdent celui de l'amour.

III.

Les Trônes (Coloss., I, 16) reçoivent en quelque sorte Dieu en eux-mêmes comme dans une habitation, et sont toujours ouverts pour le posséder et le transmettre aux autres.

IV.

Les Dominations (Eph., I,21) signifient un gouvernement fort, mais sans oppression tyrannique.

V.

Les Vertus (Eph., I) désignent une participation à la puissance divine et caractérisent la force.

VI.

Les Puissances (Eph., I) emportent l'idée d'un certain ordre à établir dans les choses que les inférieurs doivent exécuter.

VII.

Les Principautés (Eph., I) nous marquent l'action de diriger l'exécution des ordres divins.

VIII.

Les Archanges (S. Jude) sont ainsi nommés parce qu'ils sont princes dans l'ordre des anges et qu'ils annoncent les grands mystères.

IX.

Les Anges (passim) tirent leur nom de la mission d'annoncer les choses divines : ange veut dire messager.

6. — Les degrés des ordres sont-ils convenablement assignés?

Les degrés des ordres sont convenablement assignés par saint Denis et par saint Grégoire. En effet, d'après ce qui a été dit plus haut, la première hiérarchie envisage les choses en Dieu même; la seconde, dans les causes universelles; et la troisième, dans leur application aux faits particuliers. Saint Denis, sur ce fondement, met dans la première hiérarchie les *Séraphins,* les *Chérubins* et les *Trônes,* dont les noms indiquent un rapport immédiat avec Dieu.

Il compare les *Séraphins* aux grands dignitaires d'un roi, qui accompagnent leur souverain partout où il va, comme lui étant intimement unis ; les *Chérubins*, aux ministres qui connaissent tous les secrets de la cour ; les *Trônes*, à des sujets revêtus d'une dignité qui leur permet de s'approcher familièrement du roi et de le recevoir chez eux. — Il place dans la seconde hiérarchie les ordres qui, par leur dénomination, impliquent l'idée de gouvernement, à savoir les *Dominations*, les *Vertus* et les *Puissances*. Les *Dominations* prescrivent les œuvres dont l'exécution doit avoir lieu ; les *Vertus* fournissent les moyens nécessaires pour les accomplir ; les *Puissances* établissent de quelle manière on devra les réaliser. — Enfin, dans la troisième et dernière hiérarchie il range les ordres dont les noms indiquent l'exécution même des ordres divins ; ce sont les *Principautés*, les *Archanges* et les *Anges*. Les *Principautés* commandent l'action, les *Archanges* exécutent les œuvres importantes, les *Anges* se livrent aux fonctions moindres. Ce qui montre surtout la convenance de cette gradation dans les ordres angéliques, c'est que, d'abord, l'ordre le plus élevé de tous, celui des *Séraphins*, a une certaine affinité avec le Saint-Esprit, qui est l'Amour *procédant*, et qu'ensuite le dernier ordre de chaque hiérarchie supérieure a également de l'affinité avec le plus élevé de la hiérarchie inférieure. Les *Trônes*, en effet, en ont avec les *Dominations*, et les *Puissances* avec les *Principautés*.

Saint Grégoire ne diffère de saint Denis que sur un point. Il met les *Vertus* à la place des *Principautés*, et réciproquement. L'attribut est à peu près le même, le nom seul diffère. Les *Vertus*, d'après lui, commandent à la nature corporelle et produisent les miracles. La classification de saint Denis est prise de l'Épître aux Éphésiens (I, 21) ; celle de saint Grégoire, de l'Épître aux Colossiens (I, 16).

7. — Les ordres angéliques subsisteront-ils après le jour du jugement?

Il y a deux choses à considérer dans les ordres angéliques : la distinction des degrés et l'exercice des fonctions.

La distinction des degrés, qui, comme on l'a dit, vient de la nature et de la grâce, subsistera toujours.

L'exercice des fonctions ne subsistera qu'en partie. Il cessera, en tant que ces fonctions ont pour objet de conduire les hommes au salut; mais, en tant qu'elles regardent la possession de la fin dernière, il survivra : ainsi les fonctions des ordres militaires sont autres dans le combat, autres dans le triomphe.

8. — Les hommes sont-ils appelés à faire partie des ordres angéliques?

Notre-Seigneur a dit des saints : « Ils seront comme les « anges de Dieu dans le ciel. » (Matth., XXII, 30.) La distinction des natures subsistera toujours, il est vrai; mais il ne faut pas en conclure que les hommes ne peuvent en aucune manière devenir égaux aux anges; ce serait contredire cette parole du Sauveur : « Les enfants de la résur« rection seront égaux aux anges dans les cieux. » (Luc, XX, 36.) Pouvant certainement, avec la grâce, mériter une gloire qui nous égalera à eux dans leurs divers degrés, nous sommes appelés à faire partie de leurs ordres. « Il n'y aura point deux sociétés, dit l'é« vêque d'Hippone, l'une des hommes, l'autre des anges, « mais une seule société. La raison en est que le bon« heur de tous, anges ou hommes, consiste dans l'union « avec Dieu seul. »

QUESTION 109.

DE LA SUBORDINATION DES MAUVAIS ANGES ENTRE EUX.

Ordre et supériorité chez les démons. — Point d'illumination. — Supériorité des bons anges.

1. — Y a-t-il des ordres parmi les démons?

L'Apôtre enseigne que, parmi les démons, il y a différents ordres : « Nous avons, dit-il, à combattre contre « les princes, contre les puissances et contre les chefs « ténébreux de ce monde. » (Eph., VI, 12.) Et, en effet, puisque les ordres angéliques reposent sur la nature et sur la grâce, les démons ont encore entre eux des ordres ; en perdant les dons de la grâce par lesquels ils pouvaient mériter, ils n'ont pas perdu pour cela les dons naturels.

2. — Y a-t-il quelque supériorité parmi les démons?

« Tant que durera le monde, dit la Glose attribuée à « saint Augustin, les anges commanderont aux anges, « les hommes aux hommes, les démons aux démons. » Les démons n'étant pas égaux en nature, il est nécessaire que les inférieurs soient soumis, dans leurs actions, aux supérieurs, et qu'il y ait entre eux prééminence et subordination. Rien, d'ailleurs, n'est plus conforme à la divine Sagesse, qui ne laisse aucune chose dans l'univers sans la renfermer dans un ordre.

La supériorité des démons n'a pas leur justice pour base, elle repose sur la justice de Dieu. Leur concorde, loin de provenir de l'amitié

qu'ils se portent, résulte de leur commune malice, par laquelle ils haïssent tout à la fois les hommes et la justice de Dieu. On voit, de même, les impies s'unir, parmi nous, aux plus puissants d'entre eux, pour accomplir leurs coupables desseins. Chez les démons, la soumission des inférieurs ne fait qu'aggraver la misère des supérieurs. Si on est malheureux en faisant le mal, on l'est doublement quand on le commande et qu'on y préside.

3. — Parmi les démons, l'un illumine-t-il l'autre?

Illuminer, c'est éclairer, purifier et perfectionner. Or, demande le Saint-Esprit, « comment celui qui est impur « pourra-t-il purifier? » (Eccl., XXXIV, 4.)

Les démons, il est vrai, se communiquent leurs pensées; mais il y a loin de là à l'illumination, qui a toujours pour objet de porter vers Dieu. Leur perversité est telle qu'au lieu de chercher à ramener à Dieu, ils tendent à en détourner : il n'y a pas d'illumination véritable parmi eux.

4. — Les bons anges ont-ils quelque supériorité sur les mauvais?

Il est indubitable que, l'origine de toute domination et de toute prééminence résidant en Dieu, les créatures les plus rapprochées de la Divinité par leur perfection sont appelées à exercer de l'influence sur les autres. Or, quelle plus grande perfection imaginera-t-on que celle des saints anges qui jouissent de Dieu? Puisque les démons sont privés de cette perfection, il est juste que les bons anges aient sur eux la prééminence et l'autorité.

Dès que la divine Justice juge à propos de se servir des démons pour la punition des méchants ou pour l'épreuve des bons, les saints anges leur révèlent plusieurs choses sur les mystères de la grâce : ainsi, dans les choses humaines, les assesseurs des juges communiquent les sentences de la justice aux bourreaux chargés de l'exécution. Si les

bons anges, qui sont supérieurs aux démons, ne les empêchent pas entièrement de nous nuire, c'est que Dieu veut permettre certains maux à cause du bien qu'il en tire.

QUESTION 110.

DE L'ACTION DES ANGES SUR LES CORPS.

Les anges administrent les créatures corporelles. — Quelle est leur puissance sur les corps ? — Font-ils des miracles ?

1. — Les anges gouvernent-ils les créatures corporelles ?

« Dans ce monde visible, dit saint Grégoire, rien n'est « disposé sans l'intervention d'une créature invisible. »

Dans les choses humaines comme dans les choses physiques, il arrive généralement que la puissance particulière est régie par la puissance universelle; ainsi la puissance du bailli est gouvernée par l'autorité royale. La force d'un corps étant moins universelle que celle d'une substance spirituelle, les êtres corporels sont régis par les anges : tel est le sentiment non-seulement des saints Docteurs, mais encore des philosophes qui ont reconnu l'existence des êtres spirituels.

Les Pères de l'Église ont admis, comme les Platoniciens, que divers esprits sont préposés aux différentes classes des êtres matériels. Saint Augustin va jusqu'à dire qu'il n'est nulle chose visible qui ne soit sous la présidence d'une puissance angélique. Suivant saint Jean Damascène, le diable était une des vertus angéliques préposées à l'ordre terrestre. On peut

croire, avec Origène, que des anges régissent les bêtes et président à la naissance des animaux, à l'accroissement des arbustes, des plantes et des autres choses. Comme, dans l'opinion de saint Grégoire, tous les anges qui ont proprement pouvoir sur les démons appartiennent à l'ordre des Puissances, ceux qui président aux choses corporelles sont apparemment de l'ordre des Vertus; car des miracles s'opèrent de temps en temps par leur ministère.

2. — La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté?

La matière corporelle n'obéit pas en tout à la volonté des bons anges, et elle obéit encore moins à celle des anges pervers. « Il ne faut pas s'imaginer, disait très-bien « saint Augustin, que la matière de ce monde visible obéit « au gré des anges rebelles. » Toutes ses transformations, en effet, viennent immédiatement, non pas des anges, mais de Dieu même, ou de quelque agent corporel.

Notre âme étant unie à notre corps comme sa forme, il n'est pas surprenant qu'elle lui fasse subir quelque modification au moyen de l'appétit sensitif qui est sous l'empire de la raison. Les anges n'ont pas le même avantage. Qu'ils puissent changer la matière d'une façon plus excellente que les agents corporels, en mettant en mouvement ces agents eux-mêmes, nous l'accordons. Rien n'empêche même que leur puissance n'arrive à produire, dans l'ordre naturel, certains effets que les agents corporels ne produisent point par eux-mêmes; mais il ne suit pas de là que la matière leur obéit à volonté. Le cuisinier opère par le feu, à l'aide de certains procédés de son art, des effets que le feu ne produirait pas seul; on ne dit point cependant que la matière lui obéit à volonté.

3. — Les corps obéissent-ils aux anges sous le rapport du mouvement local?

La Sagesse divine, selon la parole de saint Denis, a si bien enchaîné les êtres, qu'ils se tiennent tous par quelque extrémité; car, en y regardant de près, on voit qu'une nature inférieure touche toujours par sa partie la plus

élevée à la nature qui lui est immédiatement supérieure. Or, le mouvement local est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature corporelle : c'est par là qu'elle se rapproche le plus de la nature spirituelle. Aussi est-elle disposée pour être mue immédiatement par cette dernière : nous en avons la preuve dans notre âme même, qui communique principalement et par soi le mouvement local à notre corps. Par cette raison, quoique la matière n'obéisse pas aux anges à volonté, on doit demeurer d'accord qu'elle leur obéit pour le mouvement local.

4. — Les anges peuvent-ils faire des miracles?

« Dieu seul, dit le Psalmiste, fait les grandes merveil« les, » c'est-à-dire les miracles. (Ps. cxxxv, 4.)

On appelle proprement miracle ce qui se fait en dehors de l'ordre de toute la nature créée. Or, comme tout ce que fait l'ange par sa propre vertu, il l'opère selon l'ordre de la nature créée, il ne fait pas de vrais miracles. Dieu seul peut faire des miracles ainsi conçus.

On dit parfois que les anges font des miracles ; mais cette expression signifie simplement, ou que Dieu, par condescendance à leurs désirs, fait lui-même ces miracles, ou qu'ils remplissent un ministère quelconque dans les miracles qui se font. Après tout, lorsqu'une puissance créée, inconnue de nous, produit quelque chose en dehors de l'ordre naturel à nous connu, nous pouvons dire qu'il y a miracle par rapport à nous, qui ne connaissons pas toute la vertu de la nature créée. C'est ainsi que les démons produisent, par leur puissance naturelle, des œuvres que l'on appelle miracles, et que les magiciens, agissant par leur intermédiaire, font aussi des œuvres miraculeuses pour nous. Nous disons, dans ce dernier cas, que ceux-ci agissent en vertu d'un contrat privé, parce que la justice divine répandue dans tout l'univers ressemble à la justice publique d'un État, tandis que la vertu particulière d'une puissance quelconque représente simplement l'autorité d'une personne privée. De là vient que, quand les saints font des miracles,

ils les font par la justice générale; au lieu que les méchants font leurs œuvres miraculeuses par une autorité privée, qui est la puissance même du démon. Aussi les magiciens n'emploient uniquement que les symboles de la justice générale; par exemple, l'invocation extérieure du nom de Jésus, ou certaines cérémonies sacrées.

QUESTION 111.

DE L'ACTION DES ANGES SUR LES HOMMES.

Action des anges sur l'intelligence, — sur la volonté, — sur l'imagination, — sur les sens.

1. — Les anges peuvent-ils éclairer l'homme?

D'après l'ordre établi par la divine Providence, les êtres inférieurs sont soumis à l'action des êtres supérieurs. De même que les anges inférieurs sont éclairés par les anges supérieurs, de même les hommes le sont par les anges. Dans ce but, ils nous proposent la vérité sous des images sensibles; car, selon la remarque de saint Denis, « les « rayons de la lumière divine ne peuvent briller à notre « esprit qu'à travers une multitude de voiles sacrés. » L'intelligence humaine, en outre, est fortifiée par l'action de l'intelligence angélique. Sous ce double rapport, les anges éclairent l'homme.

Les anges éclairent les hommes sur les vérités à croire et sur les choses à faire. Cette illumination se produit à notre insu.

2. — Les anges peuvent-ils faire changer la volonté de l'homme?

Il n'y a que Dieu qui change efficacement la volonté humaine. « Le cœur des rois, dit la sainte Écriture, est « dans la main du Seigneur, qui le tourne comme il veut. » (Prov., XXI, 1.) Rien de plus légitime que cet empire de Dieu sur une faculté dont il est lui-même le principe et l'objet. L'ange et l'homme n'ont pas un pareil pouvoir; ils ne peuvent mouvoir notre volonté que par voie de conseil. Mais, les hommes se laissant souvent entraîner par les passions de l'appétit sensitif, les anges, qui ont le pouvoir d'exciter ces passions, meuvent, par ce moyen, notre volonté, bien que ce ne soit pas avec nécessité. L'homme est libre de consentir ou de résister à une passion.

Les mauvais anges s'efforcent par la persuasion ou l'excitation des passions de nous porter à des pensées mauvaises ou à des actes criminels. Les bons anges, au contraire, cherchent à détruire nos vices et à nous enflammer d'ardeur pour la vertu; c'est par leur ministère que Dieu nous envoie les bonnes pensées.

3. — Les anges peuvent-ils modifier l'imagination de l'homme?

Les anges, bons ou mauvais, peuvent, par leur puissance naturelle, modifier l'imagination des hommes. Ne voit-on pas, par celui qui apparut à saint Joseph, que les bons révèlent certaines choses pendant le sommeil?

Nous disions plus haut que tous ont la puissance naturelle de mouvoir les corps. On a pu en conclure que tout ce qui est l'effet d'un mouvement local est sous leur puissance naturelle : or, les apparitions imaginaires sont souvent causées en nous par le changement local des esprits vitaux et des humeurs; c'est de là que viennent les rêves et les visions chez ceux qui dorment. L'ébranlement des

esprits et des humeurs peut être tellement puissant, que des apparitions aient lieu même pendant la veille, comme cela se voit dans les frénétiques et autres. De telles perturbations des humeurs pouvant être causées par les anges bons ou mauvais, soit avec aliénation des sens, soit sans aliénation, il en résulte que les anges ont la puissance de modifier l'imagination de l'homme.

4. — Les anges peuvent-il modifier les sens de l'homme ?

Les Sodomites, frappés d'aveuglement par les anges qui détruisirent leur ville, sont une preuve du pouvoir des anges sur les sens de l'homme.

Les anges peuvent, effectivement, par leur vertu naturelle, modifier nos sens de deux manières : d'abord, en les affectant à l'aide des corps qu'ils prennent; ensuite, en troublant intérieurement les humeurs et les esprits vitaux.

QUESTION 112.

DE LA MISSION DES BONS ANGES.

Les anges reçoivent une mission. — Quels anges sont envoyés en mission.

1. — Y a-t-il des anges envoyés pour remplir un ministère?

Il est écrit : « J'enverrai mon ange qui vous précédera. » (Exode, XXIII, 20.)

Il a été dit précédemment que les anges administrent les créatures corporelles. Il est évident que, quand une chose est faite par eux, leur vertu est appliquée à une créature corporelle d'une nouvelle manière. Comme cet effet émane des ordres divins, les deux conditions d'une vraie mission se trouvent remplies : il y a un changement dans leur existence, et leur action procède de Dieu comme de son premier principe; il y a, de plus, fonction d'un ministre, puisqu'après avoir accompli la mission dans laquelle ils ont servi d'instruments intelligents, ils retournent à Dieu. Les anges, on le voit, sont envoyés pour remplir un ministère.

Leur dignité n'est point altérée par cette mission : il en est d'eux comme du roi qui n'est point assis sur son trône. Ils n'en sont pas moins supérieurs à nous. Leur bonheur n'est pas non plus diminué; ils ne sont point privés des joies de la contemplation; ils servent Dieu avant tout, et ensuite les hommes, dans lesquels ils voient l'image de Dieu; mais, en servant les hommes, c'est Dieu même qu'ils servent.

2. — Tous les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère?

« Les bataillons supérieurs, dit saint Grégoire, ne sont « pas occupés à des ministères extérieurs. »

Il n'est pas, en effet, de ministère si grand qui ne puisse être exercé par les ordres inférieurs. Les archanges annoncent les plus grandes choses, comme on le voit par l'archange Gabriel qui fut envoyé à Marie. « Quel minis« tère fut jamais plus grand que celui-là? » demande saint Grégoire. Il faut donc dire simplement que les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour remplir un ministère.

Quand saint Paul enseigne que tous les anges sont envoyés (Hébr., I, 14), cette parole doit s'entendre de la mission invisible. — Le Séraphin qui

fut envoyé pour purifier les lèvres d'Isaïe était un des anges inférieurs appelé figurément Séraphin, c'est-à-dire brûlant. Comme il agissait au nom d'un Séraphin, il pouvait en porter la dénomination.

3. — Les anges qui sont envoyés assistent-ils?

Tous les anges voient immédiatement l'essence divine, et, sous ce rapport, tous sont assistants. Ces paroles de l'ange à Tobie (XII, 15) : « Je suis l'ange Raphaël, l'un « des sept qui nous tenons devant Dieu, » se rapportent à ce premier mode d'assistance. Mais ceux qui composent les premières hiérarchies méritent proprement ce nom; car, à vrai dire, les anges envoyés pour un ministère n'assistent pas. Les véritables assistants sont ceux qui ont la prérogative d'être immédiatement illuminés de Dieu et d'illuminer les autres; c'est par eux que les anges inférieurs connaissent les mystères divins.

4. — Les anges de la seconde hiérarchie sont-ils tous envoyés?

On n'aperçoit rien dans le mot *Dominations* qui indique l'exécution d'un commandement; on y voit, au contraire, l'action de transmettre des lois. Mais les noms des ordres qui viennent après les Dominations impliquent tous l'accomplissement d'un ordre reçu. Ainsi, les mots *Vertus*, *Puissances*, *Principautés*, *Archanges*, *Anges*, ont évidemment trait à des opérations extérieures. C'est donc aux cinq derniers ordres qu'il appartient d'être envoyés pour accomplir un ministère, et non aux quatre ordres supérieurs.

Les Dominations, que l'on range quelquefois dans la classe des anges qui peuvent être envoyés, ressemblent aux architectes qui, sans être employés à l'œuvre même, disposent les choses et assignent le travail à chaque ouvrier.

On ignore si le nombre des anges qui assistent surpasse le nombre de ceux qui sont envoyés. D'un côté, il est écrit : « Mille milliers d'an-« ges le servaient; » de l'autre, il est dit : « Mille millions d'anges l'as-« sistaient. » (Dan., VII, 10.) Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en réalité le nombre des anges est supérieur à celui des êtres corporels.

QUESTION 113.

DE LA GARDE DES BONS ANGES.

Il y a des anges gardiens.—Chaque homme a le sien.—De quel ordre ils sont.—Leur vigilance,— leurs soins,— leurs luttes.

1. — Les hommes sont-ils gardés par les anges?

Il est écrit : « Il a donné ordre à ses anges de vous gar-« der dans toutes vos voies. » (Ps. XC, 11.) Il y a donc des anges qui gardent les hommes.

Il est évident que, dans le cours de la vie, notre intelligence et notre volonté peuvent beaucoup varier et s'écarter par là même du bien. C'est pour cela qu'il a été nécessaire que les hommes fussent confiés à la garde des anges.

Nous repoussons souvent l'impulsion des bons anges qui nous illuminent intérieurement. Les hommes qui périssent doivent imputer leur perte à leur propre malice, et non à la négligence des anges.

2. — Chaque homme a-t-il un ange particulier?

« Telle est la dignité de nos âmes, dit saint Gré-« goire, que chacune d'elles a, dès le premier instant de

« son existence, un ange préposé à sa garde. » Il est certain que la divine Providence prend un soin tout spécial des êtres qui doivent durer toujours. Elle a fait pour les hommes, dont l'âme est immortelle, ce qu'elle fait pour les genres et les espèces des choses corruptibles; elle leur a donné un ange particulier.

3. — Les anges du dernier ordre sont-ils seuls préposés à la garde des hommes?

La garde de chaque homme en particulier n'appartient qu'aux anges, c'est-à-dire aux esprits célestes du dernier ordre; mais la garde générale des hommes est confiée à d'autres : celle du genre humain appartient à l'ordre des Principautés, ou peut-être à celui des Archanges. Les Vertus sont chargées du soin de toutes les choses corporelles.

4. — Tous les hommes ont-ils un ange gardien?

Tous les hommes ont un ange gardien pendant tout le cours de leur voyage vers la patrie céleste, à cause des dangers, soit intérieurs, soit extérieurs, dont le chemin de la vie est rempli, comme le marquent ces paroles : « Mes ennemis ont tendu des piéges dans la voie où je « marchais. » (Ps. CLI, 4.) C'est ainsi que l'on donne des guides aux voyageurs qui doivent suivre une voie périlleuse. Parvenus au dernier terme de cette vie, les hommes cessent d'avoir un ange pour les garder; mais ils retrouvent au ciel les anges pour compagnons de gloire, ou, dans l'enfer, les démons pour les punir.

Même avant son péché, Adam avait un ange gardien pour le défendre contre l'attaque des démons.

Les infidèles eux-mêmes ne sont pas privés de la garde des anges.

5. — Un ange est-il préposé à la garde de l'homme dès sa naissance?

Saint Jérôme dit expressément : « Toute âme, dès le « premier instant de la vie, a un ange préposé à sa garde. » C'est, en effet, à la naissance, et non au baptême, que nous recevons notre ange gardien. Au baptême, nous recevons les bienfaits divins à titre de chrétien; mais, à la naissance, nous sommes confiés à la garde d'un ange, à titre de nature raisonnable.

6. — L'ange gardien abandonne-t-il quelquefois l'homme?

La garde exercée par les anges n'étant que l'exécution du plan de la divine Providence, qui ne délaisse jamais entièrement l'homme, on peut dire que notre ange gardien ne nous abandonne jamais totalement, quoiqu'il nous laisse parfois à nous-mêmes, selon les secrets jugements de Dieu, en n'empêchant ni certaines tribulations, ni le péché. On ne doit pas entendre autrement les paroles que nous lisons dans le prophète Jérémie (LI, 9) : « Nous avons pris soin de Babylone, et elle n'est pas « guérie : abandonnons-la. » Elles signifient que les anges n'éloignèrent pas les tribulations qui tombèrent sur cette ville.

7. — Les anges s'affligent-ils des maux de ceux qu'ils gardent?

« Au ciel, ainsi que nous l'apprend saint Jean, il n'y a « ni mort, ni tristesse, ni cri, ni douleur. » (Apoc., XXI.) Donc nos péchés et nos malheurs ne sauraient attrister les anges. Rien n'arrivant dans le monde sans être voulu ou permis par la justice divine, on peut dire que ce qui se fait ici-bas n'est contraire ni à leur volonté, ni à

celle des bienheureux. Sans doute, absolument et généralement parlant, ils ne veulent ni les péchés, ni les peines des hommes; mais, du moment que Dieu nous éprouve par la douleur et nous laisse commettre le péché, ils s'y conforment.

Toutes les expressions de l'Écriture qui semblent attribuer la douleur aux anges sont des expressions figurées; elles signifient simplement que les anges veulent le salut des hommes.

8. — Peut-il y avoir lutte entre les anges gardiens?

Cette question se présente au sujet de ces paroles que le prophète Daniel met dans la bouche de l'ange Gabriel : « Le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et « un jours. » (Dan., X, 13.) Ce prince, au sentiment de saint Grégoire, n'était autre que le bon ange auquel la garde du royaume des Perses était confiée. Or, voici en quel sens les bons anges peuvent se résister les uns aux autres. Les jugements de Dieu sur les empires et sur les hommes sont exécutés par eux. Mais comme il arrive parfois que certains empires et certains hommes méritent d'être élevés, tandis que d'autres doivent être abaissés, les anges, à cet égard, ont besoin d'une révélation divine. Lors donc qu'ils consultent la volonté de Dieu sur des mérites qui se repoussent, on dit qu'il y a lutte entre eux, quoiqu'ils s'accordent toujours pour vouloir que la volonté de Dieu soit observée.

QUESTION 114.

DES ATTAQUES DES DÉMONS.

Les hommes sont attaqués par les démons. — La tentation est leur œuvre propre. — Tous les péchés ne sont cependant pas commis à leur instigation. — Un mot sur leurs miracles.

1. — Les hommes sont-ils attaqués par les démons?

Écoutons saint Paul : « Nous avons à combattre, dit-il, « non-seulement contre la chair et le sang, mais contre « les principautés et les puissances, contre les maîtres de « ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice ré- « pandus dans l'air. » (Éph., vi, 12.) Il est donc clair que les démons nous attaquent. Ils le font par envie, pour troubler notre bonheur, et par orgueil, pour simuler la puissance divine. Ils déterminent le choix de ceux d'entre eux qui doivent nous combattre, comme Dieu détermine le choix des anges pour les différents ministères; mais les conditions du combat sont fixées par Dieu lui-même, qui sait se servir du mal pour en tirer un bien.

Les démons nous attaquent de deux manières. Tantôt ils nous excitent au péché; sous ce rapport, Dieu, qui permet l'attaque par un secret jugement, n'envoie pas le tentateur. Tantôt ils nous attaquent pour nous châtier; alors ils sont envoyés par Dieu même, ainsi que l'ange des ténèbres fut député pour punir Achab. (III Reg., ult.)

Eu égard à notre infirmité, les attaques qui proviennent de la chair et du monde suffiraient à l'exercice de la vertu. Elles ne suffisent pas

à la malice des démons, qui mettent en œuvre ce double moyen contre nous, mais dont les manœuvres tournent toutefois à la gloire des élus. Pour l'égalité de la lutte, nous recevons, comme supplément de force : d'abord, la grâce de Dieu, et ensuite, comme moyen secondaire, le concours des bons anges. Aussi Elisée disait-il à son serviteur : « Ne craignez « rien, il y en a plus pour nous que contre nous. » (IV Reg., VI, 16.)

2. — Est-ce le propre du démon de tenter?

L'office propre du démon est de tenter, parce qu'il a toujours pour but de nous nuire en nous excitant au péché par ses tentations. Quand l'homme tente avec la même intention, il se fait en cela son ministre.

Le mot *tenter* se prend en différents sens; il signifie par lui-même faire une expérience sur quelqu'un pour savoir quelque chose. La fin que l'on se propose peut être bonne; mais le plus souvent elle est mauvaise. Il est des occasions où Dieu nous tente, afin que l'on voie clairement si nous l'aimons. (Deut., XIII.) Un homme peut tenter un autre homme dans la vue de procurer un bien. La chair et le monde nous tentent, mais comme de simples instruments matériels. Le démon tente l'homme en sondant ses dispositions intérieures, afin de l'incliner vers le vice auquel il a le plus de propension, et, pour cela, il emploie différents moyens. La tentation qui a pour but d'entraîner au péché lui est tellement propre, qu'elle ne peut être l'œuvre de l'homme qu'autant que l'homme devient son organe.

3. — Tous les péchés proviennent-ils des tentations du démon?

Le démon est la cause indirecte de tous les péchés, en ce sens qu'il a été l'instigateur du premier péché, d'où est née, dans tout le genre humain, l'inclination au mal. Mais on ne saurait dire qu'il est la cause directe de tous les péchés; car plusieurs sont produits par le libre arbitre et par la corruption de la nature, sans son intervention. « Lors même que le démon n'existerait pas, a fort bien

« dit Origène, les hommes éprouveraient les attraits de « la bonne chair, de la volupté, et autres semblables. » Or, il y a là une grande source de désordres, surtout dans l'état de corruption où nous sommes tombés, à moins que la raison ne vienne réprimer nos penchants, ce qui dépend de notre libre arbitre. Il se peut, par conséquent, que tous nos péchés ne proviennent pas de la tentation des démons. Saint Isidore dit que, quand les hommes succombent à leurs instigations, ils sont séduits par des flatteries semblables à celles qui firent tomber nos premiers parents.

Dans les péchés commis sans leurs tentations, les hommes méritent encore le nom d'enfants du démon, puisqu'ils prennent pour leur modèle le premier de tous les pécheurs.

4. — Les démons peuvent-ils séduire les hommes par des miracles?

Les démons n'opèrent pas de miracles proprement dits. Si on prend ce mot dans sa signification rigoureuse, ce pouvoir est réservé à Dieu. Mais si l'on entend par miracle tout ce qui dépasse la puissance humaine, les démons peuvent, pour séduire les hommes, faire des miracles, c'est-à-dire produire des phénomènes qui nous étonnent, à cause de l'impossibilité où nous sommes de les accomplir et de les comprendre. Quoique leurs prodiges ne s'élèvent pas à la hauteur du véritable miracle, ils sont quelquefois, néanmoins, des choses réelles. Les magiciens de Pharaon produisirent de vrais serpents et de vraies grenouilles. Le feu qui tomba sur la maison de Job était un feu réel.

Les démons ne peuvent changer la nature des corps, mais ils emploient les germes qui se rencontrent dans les éléments. C'est ainsi que certaines choses, au moyen de ces germes, ont pu être transformées

par leurs opérations en serpents et en grenouilles. Mais ils ne changeront pas le corps d'un homme en celui d'une bête; ils ne feront pas non plus qu'un cadavre reprenne la vie. Leurs miracles de ce genre ne sont que des apparences trompeuses, qui résultent de l'illusion des sens ou d'une forme quelconque empruntée par le démon.

« Les magiciens, dit saint Augustin, font des miracles souvent sem-« blables à ceux des serviteurs de Dieu; mais ils les font dans un « autre but et d'une autre manière : ils cherchent leur propre gloire, « les saints cherchent la gloire de Dieu; ils agissent par des moyens « secrets, les saints accomplissent leurs œuvres publiquement et par « l'ordre de Dieu. »

5. — Le démon, vaincu par un homme, est-il mis hors de combat?

Le démon vaincu est mis hors de combat pour un temps, mais non pas pour toujours. Il est mis hors de combat pour un temps, car il est écrit : « Tous les moyens de tentation « étant épuisés, le diable s'éloigna du Christ. » (Luc, IV, 13.) Dieu permet certaines tentations; mais, dans sa bonté, il y met des bornes, à cause de notre faiblesse, et le diable, de son côté, ne veut pas subir coup sur coup plusieurs défaites. Mais il n'est pas mis hors de combat pour toujours, suivant ces paroles : « Je retournerai dans ma maison d'où « je suis sorti. » (Matth., XII, 44.) Il revient plus tard attaquer l'homme dont il s'était éloigné.

QUESTION 115.

DE L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE.

Activité des corps. — Les causes séminales. — Influence des corps célestes. — Ils ne sont pas la cause de nos actes volontaires. — Leur action sur les démons. — Tout n'arrive pas par nécessité.

1. — Y a-t-il des corps actifs?

Nous ne saurions partager l'avis de certains philosophes qui prétendent que l'activité des corps vient d'une puissance spirituelle dont ils sont pénétrés. Nous admettons qu'il y a des corps actifs par eux-mêmes. Est-ce que le feu ne déploie pas une grande activité à l'égard des objets qu'on lui présente?

2. — La matière corporelle contient-elle des raisons séminales?

Saint Augustin dit : « Les raisons séminales de toutes « les choses corporelles qui naissent et se produisent de- « vant nos yeux, sont cachées dans les éléments matériels « de ce monde. » Il appelle raisons séminales les vertus actives et passives qui servent de principes à la propagation et aux transformations des êtres matériels. Ces principes, germes ou vertus, sont d'abord dans le Verbe, qui est la pensée de Dieu, comme dans leur type primordial; ils sont ensuite dans les éléments de ce monde comme dans leurs causes universelles; ils sont enfin dans les choses

successivement produites et dans les semences elles-mêmes, comme dans leurs causes particulières.

Ces vertus sont appelées *raisons*, parce qu'elles émanent des raisons typiques renfermées dans la pensée de Dieu, et non pas parce qu'elles se trouvent dans la matière corporelle, où elles existent de différentes manières. Ce sont ces principes qui servent parfois aux démons pour produire certains effets extraordinaires; car les vrais miracles ont lieu en dehors des raisons séminales.

3. — Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe ici-bas dans les corps inférieurs?

Les corps célestes peuvent être regardés comme la cause des mouvements variés et multiformes des corps inférieurs. Tout ce qui engendre dans ce monde inférieur leur sert en quelque sorte d'instrument. « La lumière du soleil, dit « saint Denis, contribue à la génération des choses sensi- « bles, et même à la vie ; elle nourrit, elle fait croître, « elle perfectionne. » C'est ce qui faisait dire au Stagirite que l'homme engendre l'homme avec le concours du soleil.

Ceux qui prenaient les corps célestes pour des dieux, les regardaient comme la cause première de la génération et de la corruption des corps inférieurs; mais ils ne sont la cause première de rien. Leurs influences se modifient diversement dans les corps inférieurs selon les diverses dispositions qu'elles y rencontrent.

4. — Les corps célestes sont-ils la cause des actes humains?

Si l'intelligence et la volonté de l'homme étaient entièrement dépendantes des organes corporels, les corps célestes seraient la cause de nos actes; car, conduits par l'instinct, comme les animaux, nous n'aurions point le libre arbitre; nos actions seraient déterminées comme toutes les choses naturelles. — Il n'en est rien. — Mais il faut recon-

naître néanmoins que les corps célestes peuvent avoir sur notre intelligence et sur notre volonté une action indirecte et accidentelle, en tant que ces deux facultés reçoivent les impressions des puissances inférieures, qui sont attachées aux organes extérieurs.

L'influence des corps célestes est plus sensible sur l'intelligence que sur la volonté. Un homme, par l'effet seul de l'atmosphère, peut perdre la faculté de penser, à cause de la relation nécessaire de l'intelligence avec les puissances inférieures qui lui fournissent ses images. La volonté, qui est la cause prochaine des actes, ne subit pas la même nécessité du côté de l'appétit sensitif; elle a toujours le pouvoir d'en suivre les impressions ou de leur résister. Aussi les astrologues eux-mêmes disent : « Le sage domine les astres, » en dominant ses propres passions.

5. — Les corps célestes ont-ils de l'influence sur les démons?

Quelques auteurs ayant remarqué que les démons tourmentent selon les phases de la lune certains hommes, auxquels, pour cela même, on a donné le nom de lunatiques, en ont conclu que les démons eux-mêmes subissent l'influence des corps célestes. Cette opinion est fausse. Les démons sont des substances intellectuelles qui, exemptes de matière, ne sont soumises à l'action des corps célestes ni directement, ni indirectement.

Si ces esprits de malice tourmentent les hommes selon les diverses phases de la lune, c'est ou pour outrager dans cet astre une œuvre de Dieu, ou parce qu'ils trouvent, à ces époques, le cerveau plus disposé à recevoir leur action. Pour des raisons semblables, ils obéissent à l'appel des nécromanciens, qui les invoquent sous certaines constellations. S'ils sont attirés par certains genres de pierres, de plantes, de bois, d'animaux, de chants et de rites, c'est que les hommes entendent leur rendre par ces signes les honneurs divins dont ils sont très-jaloux.

6. — Les corps célestes imposent-ils la nécessité aux corps soumis à leur influence?

Quoique l'influence des corps célestes produise certaines inclinations dans les natures corporelles, elle n'entraîne pas nécessairement la volonté humaine, avons-nous dit. Rien n'empêche, conséquemment, que l'action de notre volonté n'en arrête les effets, non-seulement en nous-mêmes, mais encore dans toutes les choses auxquelles la volonté de l'homme peut s'étendre.

Pour ce qui est des choses naturelles, il n'est pas vrai non plus qu'une cause quelconque étant posée, l'effet suive nécessairement. Il est telle cause qui doit produire le plus souvent son effet, mais non pas toujours, ni d'une manière nécessaire, certains accidents pouvant arrêter son action. — Il en est ainsi des corps célestes. Leur vertu, qui n'est pas infinie, exige certaines conditions dans la matière, soit pour la distance, soit par rapport à d'autres choses soumises à des accidents divers. Il en résulte qu'ils n'imposent pas toujours la nécessité aux corps naturellement soumis à leur influence.

QUESTION 116.

DU DESTIN.

Il y a un destin. — Sa nature. — Sa puissance.

1. — Y a-t-il un destin?

Il y a un destin, si l'on entend par là que ce qui arrive

ici-bas est soumis à la divine Providence, qui a tout réglé et tout préparé d'avance. « Le destin, dit Boëce, est une « disposition inhérente aux choses mobiles, par laquelle la « Providence les soumet à ses desseins. » Donc le destin est quelque chose.

En effet, les événements qui semblent provenir de la fortune ou du hasard n'en sont pas moins l'objet d'une intention spéciale dans la cause supérieure. La rencontre de deux serviteurs envoyés au même lieu par un maître qui n'a pas fait connaître à l'un la mission de l'autre, est fortuite pour eux; mais elle ne l'est pas pour le maître lui-même, qui a tout ordonné. De même, ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, doit être rapporté à une cause supérieure qui prédispose tout, c'est-à-dire à la Providence. Voilà en quel sens nous pouvons admettre le destin.

Mais nous devons dire qu'à cause de ceux qui appliquaient ce mot à l'influence des astres, les Pères de l'Église n'ont pas jugé à propos de l'employer. « Si quel« qu'un, disait saint Augustin, attribue les choses hu« maines au destin, parce qu'il appelle de ce nom la « volonté et la puissance de Dieu, qu'il retienne son sen« timent, mais qu'il corrige son expression. »

2. — Le destin est-il dans les choses mêmes?

Le destin, qui, selon la définition citée plus haut, est une certaine disposition inhérente aux choses mobiles, peut être considéré sous un double rapport. D'abord il est en Dieu, en tant que cette disposition se nomme la Providence; puis il est dans les choses, en tant que cette même disposition constitue l'enchaînement des causes coordonnées par Dieu.

3. — Le destin est-il immuable?

Considéré dans les causes secondes, le destin n'est pas immuable; car l'enchaînement des causes et des effets n'est pas absolument nécessaire, d'après ce que nous avons dit.

Considéré par rapport à la divine Providence, le destin est immuable d'une nécessité non absolue, mais conditionnelle, dans le sens que, si Dieu a prévu qu'une chose doit être, elle sera.

4. — Toutes les choses sont-elles soumises au destin?

Tout ce qui est soumis aux causes secondes est également soumis au destin; mais les choses qui, comme la création du monde, la glorification des substances spirituelles et autres de même nature, sont l'œuvre immédiate de Dieu, lui échappent, parce qu'elles n'entrent pas dans la série des causes secondes.

QUESTION 117.

DE CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME DANS LE GOUVERNEMENT DIVIN.

Puissance de l'homme sur l'intelligence d'un autre homme. — Puissance de l'âme sur la matière. — Puissance de l'âme après la mort.

1. — Un homme peut-il en enseigner un autre?

Saint Paul dit : « C'est pour enseigner que j'ai été établi « prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et

« la vérité. » (1 Tim., II, 7.) Donc un homme peut en enseigner un autre.

On peut comparer l'acquisition de la science dans l'intelligence à l'acquisition de la santé dans le corps. Un homme recouvre quelquefois la santé par l'art du médecin, et quelquefois par les seules forces de la nature, qui décompose, maîtrise ou repousse la matière d'où provient la maladie. Les médecins, on le juge bien, ne font que seconder la nature, en lui fournissant les instruments et les secours dont elle a besoin pour obtenir l'effet désiré. Leur art opère, non pas comme agent principal, mais comme auxiliaire d'un agent principal, qui est la nature elle-même.—Il en est ainsi dans les sciences. Elles s'acquièrent, tantôt au moyen du seul principe intellectuel, comme on le voit par celui qui les découvre; tantôt par un secours extérieur, comme cela a lieu dans celui qui les apprend. Il y a, effectivement, chez chacun de nous, un intellect agent par lequel nous connaissons naturellement et de prime-abord certains principes universels, qui sont la base de toutes les sciences. Quelqu'un les applique-t-il à des choses particulières dont les sens lui apportent le souvenir ou l'impression, il acquiert par lui-même la science de ce qu'il ignorait, allant du connu à l'inconnu. Le maître s'appuie aussi sur les choses que son disciple connaît déjà pour le conduire à la science de celles qu'il ignore, suivant cette parole du Philosophe : « Toute doctrine ou « toute science vient d'une notion antérieure. » Or, pour faire passer son disciple du connu à l'inconnu, il se sert d'un double moyen. D'abord, il fournit à son intelligence les secours et les instruments dont elle doit se servir pour s'approprier une science : il lui offre, par exemple, des propositions particulières faciles à en-

tendre, des exemples sensibles, des comparaisons, des contrastes, et l'amène ainsi à saisir ce qu'elle ne comprenait pas. Il fortifie ensuite l'intelligence même de son élève, non à la manière d'une nature supérieure, mais en lui faisant sentir le rapport des principes aux conclusions; car il peut arriver que l'esprit du disciple, abandonné à lui-même, n'ait pas la force suffisante pour tirer les conséquences de leurs principes. Voilà d'où vient que le Philosophe appelait la démonstration *un syllogisme qui fait savoir*. Cette explication nous montre qu'un homme peut enseigner un autre, et par quelle méthode celui qui enseigne rend son auditeur savant.

L'homme qui enseigne ne fournit qu'un secours extérieur, comme le médecin qui guérit. De même que la nature intérieure est la cause principale de la guérison, la lumière intérieure de l'intelligence est la principale cause de la science : le maître excite seulement le disciple à se former des conceptions claires par la force de son intelligence propre.

2. — Les hommes peuvent-ils enseigner les anges?

Les anges inférieurs, comme nous l'avons vu, parlent aux anges supérieurs pour leur manifester leurs pensées, quoiqu'ils ne les éclairent pas sur les choses divines. Pareillement, comme les hommes, suivant cette parole : « Parmi « les enfants des hommes, il n'en a pas paru de plus grand « que Jean-Baptiste; mais celui qui est le plus petit dans « le royaume des cieux est plus grand que lui », sont toujours subordonnés aux derniers des anges de la même manière que ceux-ci le sont aux anges supérieurs, ils n'éclairent jamais ces esprits célestes sur les choses divines, quoiqu'ils puissent leur manifester leurs pensées par une sorte de parole.

Lorsque les mystères du Christ et de l'Église s'accomplissaient par le ministère des Apôtres, les anges connurent des vérités qu'ils ignoraient. Il en résulte seulement qu'ils découvrent les mystères divins, non-seulement en Dieu même, mais encore lorsque la pensée divine se réalise et se manifeste au dehors.

3. — L'homme peut-il transformer la matière corporelle par la puissance de son âme?

La matière corporelle ne peut être changée, quant à sa forme, que par un agent composé de matière et de forme, ou par Dieu même. Les anges n'ont la puissance naturelle de la transformer qu'en appliquant des agents corporels aux effets qu'ils veulent produire; à plus forte raison, l'âme humaine ne le peut-elle pas sans l'intermédiaire de certains corps. Pour modifier les corps étrangers, ses perceptions ne suffisent pas, si elles ne sont point accompagnées d'une modification quelconque produite par elle-même sur son propre corps.

Quand les saints font des miracles qui transforment la matière corporelle, ils les font, non par la puissance de leur âme, mais par la puissance de la grâce. La fascination qui s'exerce par les yeux ne prouve pas que la matière corporelle obéit à l'âme d'une manière absolue; elle s'explique par l'action d'une imagination puissante dont l'effet est de modifier les esprits vitaux du corps, modification qui se produit surtout dans les yeux où se portent les esprits les plus subtils. Les yeux, à leur tour, imprégnent l'air jusqu'à une certaine distance, de manière à agir sur les êtres faibles. La malignité des démons peut aussi coopérer à de tels effets avec la permission de Dieu, et, dans quelques sortiléges, par suite d'un pacte secret.

4. — L'âme humaine, après la mort, peut-elle encore mouvoir les corps.

Il est certain que l'âme, après la mort, ne peut, par sa vertu naturelle, mouvoir aucun corps. La preuve de cela,

c'est que, sur la terre, elle ne meut que celui dont elle est la vie. Aussi, quand un membre est mort, il ne lui obéit plus pour le mouvement local. Après la mort, elle ne vivifie aucun corps. Aucun corps ne doit donc lui obéir quant au mouvement local. Dieu, toutefois, peut lui accorder un pouvoir qui dépasse sa vertu naturelle.

QUESTION 118.

DE LA PROPAGATION HUMAINE QUANT A L'AME.

L'âme sensitive des animaux est transmise dans la génération. — Il n'en est pas de même de l'âme intelligente. — Elle est créée en même temps que le corps.

1. — L'âme sensitive se transmet-elle dans la génération?

L'âme sensitive des animaux n'est point une substance qui possède de soi l'être et l'opération; ce qui le prouve, c'est qu'elle périt quand on détruit leur corps. Elle existe à la manière des autres formes corporelles, qui n'ont pas l'être par elles-mêmes, et qui ne sont dites existantes qu'autant que certains êtres composés sont subsistants par elles. Aussi est-ce aux êtres composés eux-mêmes qu'il convient d'être faits ou produits. Et comme le générateur est semblable à l'être engendré, il en résulte que, dans la génération des animaux ou des plantes, les âmes sont produites par une certaine vertu qui est transmise au sang ou à la semence génératrice.

2. — L'âme intelligente provient-elle de la génération?

Il est impossible que la vertu active de la matière aille jusqu'à produire l'âme immatérielle et intelligente, qui a des opérations indépendantes du corps. Dire qu'une telle âme se transmet par la génération, ce serait prétendre qu'elle n'est pas un être subsistant, et que, par suite, elle se corrompt en même temps que le corps. L'âme humaine reçoit l'être par une création de Dieu. Tout autre enseignement serait une doctrine hérétique.

Il y en a qui ont prétendu que les opérations vitales du fétus ne proviennent pas de son âme. — Ils se sont trompés. Les opérations vitales, telles que sentir, se nourrir, se développer, ne sauraient avoir pour cause un principe extérieur. L'âme existe dans l'embryon. Elle se révèle d'abord par la nutrition, plus tard par la sensation, et, en dernier lieu, par l'intelligence; car ce sont là trois fonctions de la même âme, et non pas trois âmes, comme quelques-uns l'ont pensé. On ne peut pas même dire que, subissant des phases diverses, la même âme soit d'abord simplement végétative, ensuite sensitive par un effet de la vertu génératrice, et enfin intellective par la puissance de Dieu qui vient l'éclairer. Outre qu'aucune forme substantielle n'est susceptible du plus ou du moins, voici un raisonnement qui montre clairement l'impossibilité d'une telle supposition : ou bien la chose que Dieu produit en dernier lieu est un être subsistant, et dès-lors il faut qu'elle soit essentiellement distincte de celle qui l'a précédée, laquelle n'était pas subsistante, et nous retombons dans le système de la pluralité des âmes chez le même homme; ou bien la dernière chose produite par Dieu n'a pas de subsistance, et alors il faut admettre que l'âme meurt avec le corps, ce qui n'est pas vrai. Disons, conséquemment, que Dieu, au dernier instant de la génération humaine, crée une âme qui est tout à la fois intellective, sensitive et nutritive, laquelle s'unit à la matière que le principe générateur a mise à sa disposition.

3. — Toutes les âmes ont-elles été créées à la fois?

Dieu n'a pas commencé son œuvre par des choses im-

parfaites ; ce qu'il eût fait, s'il avait créé, avec les anges, dès le commencement du monde, toutes les âmes à la fois. En effet, il est naturel à l'âme d'être unie à un corps ; si elle eût été privée d'un corps dans le principe, elle aurait manqué de la perfection propre à sa nature. Pourquoi donc celui qui n'a pas fait l'homme privé d'une main ou d'un pied, aurait-il produit l'âme sans lui donner un corps ? Il faut dire absolument que les âmes ne sont pas créées avant les corps, mais qu'elles le sont successivement en même temps que les corps qu'elles animent.

Si l'âme, après la vie, subsiste sans le corps, c'est une conséquence du péché. Il ne convenait pas qu'il en fût ainsi à l'origine des choses. « Dieu, dit la Sagesse, n'a pas fait la mort ; les impies seuls l'ont appelée « par leurs œuvres. » (Sag., I, 13.)

QUESTION 119.

DE LA PROPAGATION HUMAINE QUANT AU CORPS.

Fonction des aliments. — D'où provient le principe générateur.

1. — Une partie des aliments est-elle réellement changée en la nature humaine ?

Notre âme peut abandonner la matière qu'elle affecte : autrement le corps ne serait pas sujet à la corruption. Conséquemment, elle peut s'attacher à une autre matière, ou, ce qui est la même chose, une autre

matière peut être réellement changée en la nature humaine. Et, en effet, dans la nutrition, où le corps s'assimile les aliments non-seulement pour son accroissement et son développement, mais encore pour réparer la déperdition causée par la chaleur naturelle et pour restaurer ses forces, une partie des aliments passe dans nos muscles et entre dans nos os et nos organes, qui appartiennent réellement à notre nature.

Si au bois qui se consume dans le foyer on substitue graduellement d'autre bois, ce sera toujours le même feu qui subsistera, parce que le bois ajouté se transforme constamment en la substance du feu préexistant. Ainsi faut-il raisonner du corps humain, dans lequel la nutrition restaure continuellement ce qui est consumé par la chaleur naturelle.

2. — Utrum semen sit de superfluo alimenti?

Cum semen sit illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum, recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

DE LA TRÈS-SAINTE TRINITÉ.

DU PREMIER PRINCIPE DES ÊTRES

OU

DE LA CRÉATION EN GÉNÉRAL.

DES ANGES.

DE L'ŒUVRE DES SIX JOURS.

DE L'HOMME, ET D'ABORD DE L'AME.

DU PREMIER HOMME.

DU GOUVERNEMENT DIVIN.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME ET DE LA PREMIÈRE PARTIE.

ERRATA.

Page 13, lig. 13, lisez : *frère* Thomas.
— 85, lig. 19, lisez : les anges et les bienheureux, qui...
— 320, lig. 3, lisez : ne paraissent pas pouvoir.